سلسلة مطبوعات في علم الكلام

المواقف

في
علم الكلام

تأليف
عضد الله والدين القاضي
عبد الرحمن بن أحمد الايجي

مكتبة المتنبي - القاهرة

اهداء 2005

ا.د.عباس عبد الحميد

جامعة الإسكندرية

سلسلة مطبوعات في علم الكلام

المواقف

في
علم الكلام

تأليف

عضد الله والدين القاضي
عبد الرحمن بن أحمد الإيجي

مكتبة المتنبي
القاهرة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله العلى شأنه ، الجلى برهانه ، القوى سلطانه ، الكامل حوله ، الشامل طوله ، الذى خلق سبع سموات ومن الأرض مثلهن بكمال قدرته ، وجعل الأمر يتنزل بينهن ببالغ حكمته ، وكرم بنى آدم بالعقل الغريزى . والعلم الضرورى ، وألهمهم النظر والاستدلال ، والارتقاء فى مدارج الكمال ، ثم أمرهم بالتفكر فى مخلوقاته ، والتدبر لمصنوعاته ، ليؤديهم الى العلم بوجود صانع قديم قيوم حكيم. واحد. أحد. فرد. صمد. منزه عن الاشباه والأمثال ، متصف بصفات الجلال ، مبرأ عن شوائب النقص . جامع لجهات الكمال ، غنى عما سواه فلا يحتاج إلى شىء من الأشياء ، عالم بجميع المعلومات . فلا يعزب عن علمه مثقال ذرة فى الارض ولا فى السماء ، قادر على جميع الممكنات على سبيل الاختراع والأنشاء ، مريد لجميع الكائنات متفرد بمتقنات الافعال وأحاسن الأسماء ، أزلى أبدى توحد بالقدم والبقاء ، وقضى على ما عداه بالعدم والفناء ، له الملك يحيى ويميت ، ويبدىء ويعيد ، وينقص من خلقه ويزيد ، لا يجب عليه شىء له الخلق والأمر يفعل ما يشاء ، ويحكم ما يريد ، لا تعلل أفعاله بالاغراض والعلل ، قدر الأرزاق والآجال فى الازل

ثم أنه بعث اليهم الأنبياء والرسل ، مصدقا لهم بالمعجزات الظاهرة . والآيات الباهرة ، ليدعوهم إلى تنزيهه وتوحيده ، ويأمروهم بمعرفته وتعظيمه وتمجيده ، ويبلغوا أحكامه اليهم ، مبشرين ومنذرين بوعده ووعيده فأتم بهم الحجة ، وأوضح المحجة

ثم ختمهم بأجلهم قدرا ، وأتمهم بدرا ، وأشرفهم نسبا ، وأزكاهم مغرسا ، وأطيبهم منبتا ، وأكرمهم محتدا ، وأقومهم دينا ، وأعدلهم ملة ، وأوسطهم أمة ، وأسدهم قبلة ، وأشدهم عصمة ، وأكثرهم حكمة . وأعزهم نصرة . سيد البشر ، المبعوث إلى الاسود والأحمر ، الشفيع المشفع يوم المحشر ، حبيب الله أبى القاسم ،

محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم ،

وأنزل معه كتابا عربيا مبينا، فأكمل لعباده دينهم ،وأتم عليهم نعمته، ورضى لهم الاسلام دينا ، كتابا كريما . وقرآنا قديما، ذا غايات ومواقف ، محفوظا فى القلوب . مقروءا بالألسن . مكتوبا فى المصاحف ، لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ، ولا يتطرق اليه نسخ ولا تحريف فى أصله أو وصفه ،

ولما توفاه وفق أصحابه لنصب أكرمهم وأتقاهم ، وأحقهم بخلافته وأولاهم ، فأبرم قواعد الدين ومهد ، ورفع مبانيه وشيد ، وأقام الأود ، ورتق الفتق . ولم الشعث . وسد الثلمة. وقام قيام الأبد بأمر دينهم ودنياهم ، وجلب المصالح . ودرأ المفاسد. لأولاهم وأخراهم، وتبع من بعده سيرته. واقتفى أثره. والتزم وتيرته، فجبروا عتاة الجبابرة ، وكسروا أعناق الأكاسرة، حتى أضاءوا بدينه الآفاق . وأشرقت كل الاشراق ، وزينوا المغارب والمشارق بالمعارف ومحاسن الافعال ومكارم الاخلاق ، وطهروا الظواهر من الفسوق والبطالة ، والبواطن من الزيغ والجهالة ، والحيرة والضلالة ، صلى الله عليه صلاة تكافىء سابق آلائه ، وتضاهى حسن غنائه . ما طلع نجم وهوى ، وعلى آله نجوم الهدى ومصابيح الدجى ، وعلى جميع أصحابه ممن هاجر اليه أو نصر وآوى ، وسلم تسليما كثيرا .

وبعد . فان كمال كل نوع بحصول صفاته الخاصة به . وصدور آثاره المقصودة منه ، وبحسب زيادة ذلك ونقصانه ، يفضل بعض أفراده بعضا ، إلى أن يعد واحدهم بألف ، بل يعد أحدهم سماء والآخر أرضا ، والانسان مشارك لسائر الاجسام فى الحصول فى الحيز والفضاء ، وللنباتات فى الاغتذاء، والنشو والنماء ، وللحيوانات العجم فى حياته بأنفاسه ، وحركته بالارادة واحساسه، وإنما يتميز بما أعطى من القوة النطقية ، وما يتبعها من العقل والعلوم الضرورية ، وأهليته للنظر والاستدلال ، وعلمه بما أمكن واستحال ، فاذا كماله بتعقل المعقولات، واكتساب المجهولات والعلوم متشعبة متكثرة ، والاحاطة

بجملتها متعسرة أو متعذرة ، فلذلك افترق أهل العلم زمرا ، وتقطعوا أمرهم بينهم زبرا . بين منقول ومعقول ، وفروع وأصول ، وتفاوت حالهم ، وتفاضل رجالهم ، الى أن قال ابن عباس فى درجاتهم : انها خمسمائة درجة مابين الدرجتين مسير خمسمائة عام ، وقال بعض أكابر الائمة وأحبار الامة ، فى معنى الخبر المشهور ، والحديث المأثور . اختلاف أمتى رحمة ، يعنى اختلاف هممهم فى العلوم ، فهمة واحد فى الفقه وهمة آخر فى الكلام ، كما اختلف همم أصحاب الحرف ليقوم كل واحد بحرفة فيتم النظام ، فاذا الواجب على العاقل الاشتغال بالاهم ، وما الفائدة فيه أتم ، هذا . وان أرفع العلوم وأعلاها . وأنفعها وأجداها . وأحراها بعقد الهمة بها . وإلقاء الشراشر عليها ، وادآب النفس فيها ، وصرف الزمان اليها ، علم الكلام ، المتكفل باثبات الصانع وتوحيده وتنزيهه عن مشابهة الاجسام ، واتصافه بصفات الجلال والاكرام ، وإثبات النبوة التى هى أساس الاسلام ، وعليه مبنى الشرائع والاحكام ، وبه يترقى فى الايمان ، باليوم الآخر من درجة التقليد إلى درجة الايقان ، وذلك هو السبب للهدي والنجاح ، والفوز والفلاح ، وانه فى زماننا هذا قد اتخذ ظهريا وصار طلبه عند الاكثرين سيئاً فريا ، لم يبق منه بين الناس إلا قليل ، ومطمح نظر من يشتغل به على الندرة قال وقيل ، فوجب علينا أن نرغب طلبة زماننا فى طلب التدقيق ، ونسلك بهم فى ذلك العلم مسالك التحقيق ، وانى قد طالعت ما وقع إلى من الكتب المصنفة فى هذا الفن ، فلم أر فيها ما فيه شفاء لعليل ، أو رواء لغليل ، سيما والهمم قاصرة ، والرغبات فاترة ، والدواعى قليلة ، والصوارف متكاثرة ، فمختصراتها قاصرة عن افادة المرام ، ومطولاتها مع الاسآم مدهشة للافهام ، فمنهم من كشف عن مقاصده القناع وقنع من دلائله بالاقناع ، ومنهم من سلك المسلك السديد ، لكن يلحظ المقاصد من مكان بعيد ، ومنهم من غرضه نقل المذاهب والأقوال ، والتصرف فى وجوه الاستدلال ، وتكثير

السؤال والجواب . ولا يبالى إلام المآل، ومنهم من يلفق مغالط لترويج رأيه ولا يدرى أن النقاد من ورائه ، ومنهم من ينظر فى مقدمة مقدمة ويختار منها ما يؤدى اليه بادىء رأيه ، وربما يكر بعضها على بعض بالابطال، ويتطرق إلى المقاصد بسببه الاختلال ، ومنهم من يكبر حجم الكتاب بالبسط والتكرار ، ليظن به أنه بحر زخار، ومنهم من هو كحاطب ليل ، وجالب رجل وخيل ، يجمع ما يجده من كلام القوم ينقله نقلا ، ولا يستعمل عقلا ، ليعرف أغث ما أخذه أم ثمين ، وسخيف ما ألفاه أم متين ، فحدانى الحدب . على أهل الطلب ومن له فى تحقيق الحق أرب، إلى أن كتبت هذا كتابا مقتصدا لا مطولا مملا ، ولا مختصرا مخلا، أودعته لب الألباب . وميزت فيه القشر من اللباب، ولم آل جهداً فى تحرير المطالب . وتقرير المذاهب ، وتركت الحجج تتبختر اتضاحا والشبه تتضاءل افتضاحا ، ونبهت فى النقد والتزييف، والهدم والترصيف . على نكت هى ينابيع التحقيق ، وفقر تهدى إلى مظان التدقيق ، وأنا أنظر من الموارد الى المصادر ، وأتأمل فى المخارج قبل أن أضع قدمى فى المداخل، ثم أرجع القهقرى ، أتأمل فيما قدمت هل فيه من قصور ؟ وأرجع البصر كرة بعد أخرى هل أرى من فتور ؟ حافظا للاوضاع ، رامزا مشبعا فى مقام الرمز والاشباع ، حتى جاء كما أردت . ووفق الله وسدد فى إتمام ماقصدت . جاء كلاما لاعوج فيه ولا ارتياب ، ولا لجاجة ولا اضطراب ، متناسبا صدوره وروادفه ، متعانقا سوابقه ولواحقه ، بكرا من أبكار الجنان، لم يطمثها من قبل أنس ولا جان،

وكنت برهة من الزمان ، أجيل رأيى . وأردد قداحى . وأؤامر نفسى وأشاور ذوى النهى من أصدقائى . مع تعدد خاطبيها ، وكثرة الراغبين فيها ، فى كفؤ أزفها اليه . يعرف قدرها ، ويغلى مهرها ، موفق له مواقف . يعز الدين فيها بالسيف والسنان ، وهو متطلع الى مواقف ينصره فيها بالحجة والبرهان ، فان السيف القاضب ، إذا لم تمض الحجة حده كما قيل مخراق

لاعب ، حتى وقع الاختيار على من لا يوازن ولا يوازى ، وهو غنى عن أن يباهى وأجل من أن يباهى ، وهو أعظم من ملك البلاد وساس العباد شأنا ، وأعلاهم منزلا ومكانا . وأنداهم راحة وبنانا ، وأشجعهم جأشا وجنانا ، وأقواهم دينا وإيمانا ، وأروعهم سيفا وسنانا ، وأبسطهم ملكا وسلطانا ، وأشملهم عدلا وإحسانا ، واعزهم أنصارا وأعوانا ، وأجمعهم للفضائل النفسية ، وأولاهم بالرياسة الأنسية ، من شيد قواعد الدين بعد أن كادت تنهدم ، واستبقى حشاشة المكرم حين أرادت أن تنعدم ، ورفع رايات المعالى أوان ناهزت الانتكاس ، وجدد مكارم الشريعة وقد آذنت بالاندراس ، محرز ممالك الاكاسرة بالارث والاستحقاق ، جمال الدنيا والدين أبو اسحاق ، لا زالت الأفلاك متابعة لهواه ، والاقدار متحرية لرضاه ، وإلى الله أبتهل بأطلق لسان وأرق جنان ، ان يديم أيام دولته ، ويمتعه بما خوله دهرا طويلا ، ويوفقه لأن يكتسب به الا بقين ذكرا جميلا ، وأجرا جزيلا ، انه على ذلك قدير ، وبالاجابة جدير .

والكتاب مرتب على ستة مواقف .

الموقف الاول

فى المقـدمات . وفيه مراصد

المرصد الأول فيما يجب تقديمه فى كل علم

وفيه مقاصـد

المقصد الأول تعريفه : ليكون طالبه على بصيرة ، فان من ركب متن عمياء أو شك أن يخبط خبط عشواء ، والكلام علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشبه ، والمراد بالعقائد ما يقصد به نفس الاعتقاد دون العمل ، وبالدينية المنسوبة إلى دين محمد صلى الله تعالى عليه وسلم ، فان الخصم وإن خطأناه لا نخرجه من علماء الكلام .

المقصد الثانى موضوعه : إذ به تمايز العلوم ، وهو المعلوم من حيث يتعلق به إثبات العقائد الدينية تعلقا قريبا أو بعيدا

وقيل : هو ذات الله تعالى ، إذ يبحث فيه عن صفاته وأفعاله فى الدنيا كحدوث العالم ، وفى الآخرة كالحشر ، وأحكامه فيهما كبعث الرسول ونصب الامام ، والثواب والعقاب ، وفيه نظر من وجهين :

الاول : أنه قد يبحث فيه عن غيرها كالجواهر والاعراض . لا من حيث هى مستندة اليه تعالى ــ لا يقال ذلك على سبيل المبدأية ، لانا نقول ليس ذلك من الأمور البينة بذاتها فلا بد من بيانه فى علم ، فان بين فى هذا العلم فهو من مسائله أو فى علم آخر كان ثمة علم أعلى منه شرعى ، وأنه باطل اتفاقا .

الثانى : أن موضوع العلم لا يبين فيه وجوده فيلزم إما كون اثبات الصانع بينا بذاته أو كونه مبينا فى علم أعلى . والقسمان باطلان .

وقيل : هو الموجود بما هو موجود . ويمتاز عن الآلهى باعتبار . وهو أن البحث ههنا على قانون الاسلام . وفيه أيضا نظر من وجهين .

الأول : أنه قد يبحث فيه عن المعدوم والحال ، وعن أمور لا باعتبار أنها موجودة فى الخارج كالنظر والدليل ، وأما الوجود فى الذهن فهم لا يقولون به .

الثانى : قانون الاسلام ماهو الحق من هذه المسائل . وبهذا القدر لايتميز العلم . كيف وكل يدعى ذلك مع أن المخطىء من أرباب علم الكلام وإن كفر أو بدع

المقصد الثالث فائدته : دفعا للعبث وليزداد رغبة فيه إذا كان مهما . وهى أمور :ـ

الاول . الترقى من حضيض التقليد إلى ذروة الايقان ، ويرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات

الثانى . إرشاد المسترشدين بإيضاح المحجة ، وإلزام المعاندين بإقامة الحجة

الثالث . حفظ قواعد الدين عن أن تزلزلها شبه المبطلين

الرابع أن يبنى عليه العلوم الشرعية فانه أساسها وإليه يؤول أخذها واقتباسها

الخامس صحة النية والاعتقاد . إذ بها يرجى قبول العمل وغاية ذلك كله الفوز بسعادة الدارين .

المقصد الرابع مرتبته : ليعرف قدره ويوفى حقه من الجد ، قد علمت أن موضوعه أعم الامور وأعلاها ، وغايته أشرف الغايات وأجداها ، ودلائله يقينية يحكم بها صريح العقل ، وقد تأيدت بالنقل وهى الغاية فى الوثاقة . وهذه هى جهات شرف العلم لا تعدوها ، فهو إذا أشرف العلوم

المقصد الخامس مسائله . التى هى المقاصد ، وهى كل حكم نظرى لمعلوم هو من العقائد الدينية . أو يتوقف عليه إثبات شىء منها ، وهو العلم الاعلى . فليست له مباد تبين فى علم آخر ، بل مباديه إما بينة بنفسها أو مبينة فيه ، فهى مسائل له . ومباد لمسائل أخر منه لا تتوقف عليها . لئلا يلزم الدور . فمنه تستمد العلوم وهو لا يستمد من غيره ، فهو رئيس العلوم على الاطلاق .

المقصد السادس تسميته : إنما سمى كلاما إما لأنه بإزاء المنطق للفلاسفة ، أو لأن

أبوابه عنونت أولا بالكلام فى كذا ، أو لأن مسألة الكلام أشهر أجزائه حتى كثر فيه التناحر والسفك فغلب عليه ، أو لأنه يورث قدرة على الكلام فى الشرعيات . ومع الخصم .

المرصد الثانى فى تعريف مطلق العلم وفيه ثلاثة مذاهب

المذهب الأول : أنه ضرورى واختاره الامام الرازى لوجهين .

الأول : إن علم كل أحد بوجوده ضرورى ، وهذا عام خاص ، والعلم المطلق جزء منه ، والعلم بالجزء سابق على العلم بالكل ، والسابق على الضرورى أولى أن يكون ضروريا ، فالعلم المطلق ضرورى - والجواب : أن الضرورى حصول علم متعلق بوجوده وهو غير تصوره وغير مستلزم له فلا يلزم تصور العلم المطلق فضلا عن أن يكون ضروريا ؛ - لا يقال ويعلم أنه عالم . والعلم أحد تصورى هذا التصديق - فإن قلت لا يلزم من بداهة التصديق بداهة تصوريه ، فإن البديهى ما لا يتوقف بعد تصور الطرفين على نظر ، قلت . المدعى حصول هذا التصديق بلا نظر إذ لا تخلو عنه البله والصبيان . والنزاع فى التسمية لا يجدى طائلا ، لأنا نقول يكفى فى التصديق تصور الطرفين بوجه ما ، كما نحكم على جسم معين بأنه شاغل لحيز معين مع الجهل بحقيقته ؛ بل نحكم بأن الواجب إما جسم أو لا ، وإن لم نعلم حقيقتهما ، بل باعتبار أمر عام

الثانى غير العلم إنما يعلم بالعلم . فلو علم العلم بغيره لزم الدور ، وهذا حجة على من يقول إنه معلوم لا بالضرورة - والجواب : أن غير العلم إنما يعلم بحصول علم جزئى لا بتصور حقيقة العلم ، والذى نحاول أن نعلمه بغير العلم تصور حقيقة العلم فلا دور ، وحاصل حل الشبهتين بالفرق بين حصول العلم وتصوره .

المذهب الثانى : وبه قال إمام الحرمين والغزالى : أنه ليس ضروريا ويعسر تحديده ، وربما نصرا بالدليل الثانى ، قالا : وطريق معرفته القسمة والمثال . وهذا بعيد . فإنهما إن أفادا تميزا صلحا معرفا ، وإلا لم يحصل بهما معرفة .

المذهب الثالث : أنه نظرى وذكر له تعريفات :

الأول . لبعض المعتزلة : أنه اعتقاد الشىء على ماهو به ، وهو غير مانع لدخول التقليد فيه إذا طابق، فزيد عن ضرورة أو دليل ، لكن بقى الاعتقاد الراجح ، إلا أن يخص الاعتقاد بالجازم اصطلاحا ، ويرد عليهم خروج العلم بالمستحيل عنه فأنه ليس شيئا اتفاقا ، ومن أنكر تعليق العلم بالمستحيل فهو مكابر ومناقض ، لأن هذا حكم فيستدعى العلم به ، نعم قد يعتذر بأن المستحيل يسمى شيئا لغة . وكونه ليس بشىء بمعنى أنه غير ثابت فى نفسه لاينفى ذلك .

الثانى للقاضى أبى بكر : أنه معرفة المعلوم على ماهو به. فيخرج علم الله سبحانه ، إذ لايسمى معرفة، وأيضا: ففيه دور. إذ المعلوم مشتق من العلم فلا يعرف إلا بعد معرفته ، وعلى ماهو به زائد، إذ المعرفة لاتكون إلا كذلك .

الثالث للشيخ : فقال تارة : هو الذى يوجب كون من قام به عالما ، أو من قام به اسم العالم ، وفيه دور ظاهر ، وأخرى : إدراك المعلوم على ماهو به. وفيه الدور ، وأن الادراك مجاز عن العلم ، وفيه الزيادة المذكورة .

الرابع لابن فورك : مايصح ممن قام به اتقان الفعل ، فتدخل القدرة ويخرج علمنا. إذ لامدخل له فى الاتقان على رأينا ، وقد أورد عليه علم أحدنا بنفسه وبالبارى ، وإنما يرد أن لو أراد مايصح به اتقان مطلقه ، وأما لو أراد مايصح به فى الجملة فلا ، ولهم عبارات قريبة من هذه نحو تبيين المعلوم. أو أثباته. أو الثقة بأنه على ماهو به .

الخامس للامام الرازى : اعتقاد جازم مطابق لموجب ، ولاغبار عليه ، غير أنه يخرج عنه التصور مع أنه علم ، يقال علمت معنى المثلث. وحقيقة الأنسان

السادس للحكماء : حصول صورة الشىء فى العقل ، ويقال : هو تمثل ماهية المدرك فى نفس المدرك ، وهو مبنى على الوجود الذهنى وسنبحث عنه، وهذا يتناول الظن والجهل والتقليد ، بل الشك والوهم ، وتسميتها علما يخالف

استعمال اللغة والعرف والشرع. ولا مشاحة فى الاصطلاح .

السابع وهو المختار : أنه صفة توجب لمحلها تمييزا بين المعانى لا يحتمل النقيض ، وأورد العلوم العادية فأنها تحتمل النقيض ـ والجواب ، احتمال العاديات للنقيض بمعنى لو فرض نقيضها لم يلزم منه غير احتمال التمييز الواقع فيه للنقيض ، وهذا هو المراد . وأنه ممنوع ، والمعانى خصت بالأمور العقلية . فيخرج إدراك الحواس ، ومن يرى أنه من قبيل العلم يطرح هذا القيد ـ ومنهم من يزيد قيدا ويقول بين المعانى الكلية وهذه الزيادة مع الغنى عنها تخل بالطرد ، إذ يخرج العلم بالجزئيات ، وهذا عند من يقول : العلم صفة ذات تعلق ومن قال: إنه نفس التعلق حده بأنه تمييز معنى عند النفس تمييزا لا يحتمل النقيض

المرصد الثالث فى أقسام العلم وفيه مقاصد

المقصد الأول : إنه إن خلا عن الحكم فتصور وإلا فتصديق . وهما نوعان متمايزان بالذات ، وباعتبار اللازم المشهور ، وهو احتمال الصدق والكذب وعدمه .

المقصد الثانى : العلم الحادث ينقسم الى ضرورى ومكتسب ،

فالضرورى قال القاضى : هو الذى يلزم نفس المخلوق لزوما لا يجد إلى الانفكاك عنه سبيلا ، وأورد عليه جواز زواله بأضداده كالنوم والغفلة ، وأنه قد يفقد قبل الحس والوجدان ، ولا يرد . إذ عبارته مشعرة بالقدرة ـ فان قيل . فكذا النظرى بعد حصوله ، قلنا: لا يلزم من عدم القدرة بعد حصوله عدم القدرة مطلقا ، ونقول: هو ما لا يكون تحصيله مقدورا للمخلوق ،

والبديهى ما يثبته مجرد العقل. فهو أخص ، والكسبى يقابل الضرورى

وأما النظرى فهو ما يتضمنه النظر الصحيح ولم نقل ما يوجبه إذ ليس مذهبنا ، وما يحصل عقيبه إذ يدخل فى الحد بعض الضروريات ، فمن يرى أن الكسب لا يمكن إلا بالنظر ، فهو عنده الكسبى وتعريفاهما متلازمان ، ومن يرى جواز الكسب بغيره جعله أخص من الكسبى لكنه يلازمه عادة بالاتفاق .

المقصد الثالث . أن كلا من التصور والتصديق بعضه ضرورى بالوجدان. وإذ لولاه لزم الدور أو التسلسل وهما يمنعان الاكتساب ، لايقال فهذا أيضا نظرى يمتنع إثباته ؛ لأنا نقول نظرى على ذلك التقدير لافى نفس الأمر فيبطل ذلك التقدير ، والحق أن هذا حجة على من اعترف بالمعلومات وزعم أنها كسبية لاعلى من يجحدها مطلقا ، وبعضه نظرى بالضرورة .

المقصد الرابع : فى نقض مذاهب ضعيفة فى هذه المسألة وهى أربع :

الأول أن الكل ضرورى : وبه قال ناس . وهو قول الامام الرازى . وهؤلاء فرقتان . فرقة تسلم توقفه على النظر فيكون النزاع معهم فى مجرد التسمية ، وفرقة تمنع ذلك ، وهؤلاء إن أرادوا أنه لايتوقف على النظر وجوبا بل عادة أو أن العلم بعده غير واقع به ، أو بقدرتنا بل بخلق الله تعالى فهو مذهب أهل الحق من الأشاعرة ، وإن أرادوا أنه لايتوقف عليه أصلا فهو مكابرة .

الثانى : أن التصور لايكتسب . وبه قال الامام الرازى لوجهين .

أحدهما : أن المطلوب إما مشعور به فلا يطلب . أولا فلا يطلب أيضا ، لأن المغفول عنه لايمكن توجه النفس نحوه . وأجيب بأن الحصر ممنوع لجواز أن يكون معلوما من وجه دون وجه ، فعاد وقال : الوجه المعلوم معلوم مطلقا . والوجه المجهول مجهول مطلقا . فلا يمكن طلب شىء منهما . والجواب . لانسلم أن الوجه المجهول مجهول مطلقا ، فان المجهول مطلقا مالم يتصور ذاته ولاشىء مما يصدق عليه ، وهذا قد تصور شىء يصدق عليه وهو الوجه المعلوم ، فأن المجهول هو الذات والمعلوم بعض الاعتبارات الثابته له كما يعلم الروح بأنها شىء به الحياة والحس والحركه . وأن لها حقيقة هذه صفاته فتطلب تلك الحقيقة بعينها ،

ومنهم من أثبت وراء الوجهين أمرا ثالثا يقومان به ولا حاجة اليه ،

وقال بعض المتأخرين : قولنا كل مشعور به يمتنع طلبه . وكل غير مشعور

به يمتنع طلبه . لايجتمعان على الصدق. إذ العكس المستوى لعكس نقيض كل ينافى الآخر ، فأجيب بمنع انعكاس الموجبة الكلية كنفسها بعكس النقيض تارة ، وبتقييد الموضوع فيهما بالتصور أخرى ،

الوجه الثانى : الماهية إن عرفت فاما بنفسها أو بجزئها أو بالخارج والأقسام باطلة ، أما الأول فلأنه يستلزم معرفتها قبل معرفتها ، وأما الثانى فلأن جميع الاجزاء نفسها ، والبعض إن عرفها وأنها لاتعرف إلا بمعرفة جميع الاجزاء عرف نفسه وقد أبطل ، والخارج وسيبطل ؛ وأما الثالث فلأن الخارج لايعرف إلا إذا كان شاملا لأفرادها دون شيء مما عداها والعلم بذلك يتوقف على تصورها وأنه دور وتصور ما عداها مفصلا وأنه محال ،

وأجاب عنه بعض المتأخرين بأن جميع اجزاء الماهية ليس نفسها إذ كل واحد مقدم فكذا الكل .قلنا الماهية لو كانت غير جميع الاجزاء فأما معها فلا تكون جميعا أو دونها فلا تكون أجزاء ولا يلزم من تقدم كل تقدم الكل عليها وإلا تقدم الكل على نفسه وإن اراد الأجزاء المادية لم يكن جميعا ولا كافية فى معرفة كنه الماهية

وقال: غيره بجميع تصورات الأجزاء يحصل تصور واحد لجميع الاجزاء ،

والحق .أن الأجزاء إذا استحضرت مرتبة حتى حصلت فهى الماهية لا أن ثمة مجموعا يوجب حصول شيء آخر هو الماهيه فالمعرف مجموع أمور كل واحد منها متقدم وهذا كالأجزاء الخارجية وتقويمها للماهية فأنها متقومة بجميع الاجزاء بمعنى أنه مامن جزء إلا وله مدخل فى التقويم . والكل هو الماهية لا أنها تترتب عليه. وستراه يطرد هذه الغلطة فى نفى التركيب الخارجى عن بعض الاشياء بتغيير ما ، هذا أو نختار أنه ببعض الأجزاء وقد يكون غنيا عن التعريف أو معرفا بغيره ، أو أنه بالخارج ويجب الاختصاص لا العلم به ، وإن سلم فالعلم بالاختصاص يتوقف على تصور الماهية بوجه ما فلا دور، وعلى تصور ما عداها باعتبار شامل له لا مفصلا وأنه ممكن ، كاختصاص الجسم بحيز دون ما عداه

من الاحياز ، فإن قيل: الأمور الداخلة أو الخارجة إن كانت حاصلة ضرورة ومستلزمة العلم بالماهية فالماهية معلومة فلا تعرف وإلا امتنع التعريف بها : قلنا: المستلزم حضورها معا مرتبة وانه بالكسب .

الثالث : أن ما اعتقاده لازم نحو إثبات الصانع وصفاته والنبوات ضرورى ويبطله أن معرفة الله تعالى واجبة اجماعا اما شرعا أو عقلا ولا شىء من غير المقدور كذلك

احتج بأنه لو لم يكن حاصلا كان العبد مكلفا بتحصيله وأنه تكليف الغافل لأن من لا يعلم هذه الأمور لا يعلم التكليف قطعا ـ والجواب أن الغافل من لا يفهم الخطاب .أو لم يقل له انك مكلف لا من لا يعلم أنه مكلف وإلا لم يكن الكفار مكلفين ، ولأن العلم بوقوع التكليف موقوف على وقوعه فلو توقف وقوعه على العلم به لزم الدور .

الرابع : أن الكل نظرى وهو مذهب بعض الجهميه ويبطله مامر ،

واحتجوا بأن الضرورى يمتنع خلو النفس عنه وما من علم إلا والنفس خالية عنه فى مبدأ الفطرة ثم يحصل بالتدريج بحسب ما يتفق من الشروط ، والجواب .ان الضرورى قد تخلو عنه النفس ، أما عند من يوقفه على شرط أو استعداد فلفقده ، وأما عندنا فاذ قد لا يخلقه الله تعالى حينا ثم يخلقه فيه بلا قدرة أو نظر .

المرصد الرابع فى اثبات العلوم الضرورية

إذ اليها المنتهى ، وأنها تنقسم إلى الوجدانيات. وأنها قليلة النفع فى العلوم لأنها غير مشتركة فلا تقوم حجة على الغير، والى الحسيات والبديهيات ، والناس فيهما فرق أربع حسب الاحتمالات :

الفرقة الأولى : ـ المعترفون بهما وهم الأكثرون ،

الفرقه الثانية ـ القادحون فى الحسيات فقط . وهذا ينسب الى افلاطون

وأرسطو وبطليموس وجالينوس . ولعلهم أرادوا أن جزم العقل ليس بمجرد الحس. بل مع أمور تنضم إليه فتضطره الى الجزم . لانعلم ماهى ومتى حصلت. وكيف حصلت؟ وألا فاليها تنتهى علومهم ، قالوا : لو اعتبر حكم الحس فاما فى الكليات أو فى الجزئيات وكلاهما باطل ،

أما الأول فظاهر سيما وقد ذهب المحققون الى أن الحكم فى قولنا النار حارة ليس على كل نار موجودة فى الخارج فقط بل عليها وعلى الافراد المتوهمة أيضا ولاشك أنه لاتعلق للحس بها البتة ،

وأما الثانى فلأن حكم الحس فى الجزئيات يغلط كثيرا لوجوه

الأول: أنا نرى الصغير كبيرا كالنار البعيدة فى الظلمة وكالعنبة فى الماء ترى كالاجاصة والخاتم المقرب من العين يرى كالحلقة الكبيرة. وبالعكس كالأشياء البعيدة، والواحد كثيرا كالقمر اذا نظرنا اليه مع غمز احدى العينين أو الى الماء عند طلوعه فانا نراه قرين وكالاحول فانه يرى الواحد اثنين. وبالعكس كالرحى اذا أخرج من مركزها الى محيطها خطوط متقاربة بألوان مختلفة فأنها إذا دارت رؤيت كاللون الواحد الممتزج منها. والمعدوم موجودا كالسراب ومايريه صاحب خفة اليد والشعبذة . وكالخط لنزول القطرة . والدائرة لأدارة الشعلة بسرعة . والمتحرك ساكنا وبالعكس. كالظل يرى ساكنا وهو متحرك . وكراكب السفينة يراها ساكنة والشط متحركا والمتحرك ألى جهة متحركا الى خلافها كالقمر سائرا الى الغيم حين يسير الغيم إليه واذا تحركنا إلى جهة رأيناه متحركا إليها وإن تحرك الى خلافها . والشجر على الشط متنكسا والوجه طويلا وعريضا ومعوجا بحسب أختلاف شكل المرآة،

الثانى أن الحس لايميز بين الأمثال فربما جزم بالاستمرار عند تواردها. كما تقول أهل السنة فى الألوان. والنظام فى الاجسام. فقام الاحتمال فى الكل

الثالث: النائم يرى فى نومه مايجزم به جزمه بما يراه فى يقظته. وكذا المبرسم فجاز فى غيرهما مثله. لايقال ذلك بسبب لايوجد فى حال اليقظة والصحة . لأنا نقول

انتفاء السبب المعين لا يفيد بل لا بد من حصر الأسباب وبيان انتفائها ووجوب انتفاء المسبب عند انتفائها وكل واحد من الثلاثة مما لو ثبت فبالنظر الدقيق وأنه ينفي البداهة ، والعجب ممن سمع هذا ثم أشتغل ببيان أسباب الغلط . وأعجب منه منع كون الحس حاكما بل العقل بواسطة الحس ،

الرابع : أنا نرى الثلج في غاية البياض مع أنه ليس بأبيض فإنا إذا تأملناه علمنا أنه مركب من أجزاء شفافة وقولهم سببه مداخلة الهواء للأجزاء الشفافة وتعاكس الأضواء من سطوحها الصغار . من النمط الأول . وأظهر منه الزجاج المدقوق ولم يحدث له مزاج يحدث البياض فإن اجزاءه صلبة يابسة لا تفاعل بينها . وأظهر منهما موضع الشق من الزجاج الثخين الشفاف إذ ليس ثمة الا الزجاج والهواء المحتقن وشيء منهما غير ملون .. والجواب أن مقتضاه أن لا يجزم العقل بمجرده وتقول به لا أن لا يوثق بجزمه بما جزم به وكونه محتملا .

الفرقة الثالثة القادحون في البديهيات فقط : قالوا هي أضعف من الحسيات لأنها فرعها ، ولذلك من فقد حسا فقد فقد علما كالأكمه والعنين فلا يلزمنا القدح في الحسيات ، ولهم في ذلك شبه ،

الأولى : أجلى البديهيات الشيء إما أن يكون أولا يكون وأنه غير يقيني ،

أما الأول : فلأن المعترفين بها يمثلون لها بهذا وثلاثة أخرى تتوقف عليه ،

الاول : الكل أعظم من الجزء والا فالجزء الآخر معتبر وليس بمعتبر ،

الثاني : الاشياء المساوية لشيء واحد متساوية وإلا فحقيقتها واحدة وليست واحدة

الثالث : الجسم الواحد لا يكون في آن واحد في مكانين والا لم يتميز عن جسمين كذلك فالجسم الآخر معتبر وليس بمعتبر . وهذه الاستدلالات ملحوظة وإن عجز البعض عن تلخيصها ،

وأما الثاني فلوجوه

الأول أنه يتوقف على تصور المعدوم وإنه لا يتصور إذ كل متصور متميز

وكل متميز ثابت فيكون المعدوم ثابتا هذا خلف، لا يقال إنه ثابت في الذهن. وأيضا فالحكم عليه بأنه غير متصور يستدعي تصوره، لأنا نقول الكلام في المعدوم مطلقا ويمتنع أن يكون له ثبوت بوجه من الوجوه. الآخر معارضة لاحل وإنها تحقق تعارض القواطع وهو احدى حججنا القوادح.

الثاني : انه يقتضي تميز المعدوم عن الموجود ولو كان متميزا لكان له حقيقة والعقل سلبها وإلا انتفى الوجود. وسلبها عدم خاص فقسم من العدم قسيم له هذا خلف

الثالث : المردد فيه ثبوت الشيء وعدمه أما في نفسه كقولنا السواد اما موجود أولا، وأما لغيره كقولنا الجسم اما أسود أولا، وكلاهما باطل

فالأول لأنه لا يعقل شيء من طرفيه ، أما الثبوت فلأن وجود الشيء اما نفسه فلا يفيد حمله عليه كقولك السواد سواد والموجود موجود، وأما غيره فهو في نفسه معدوم وإلا عاد الكلام ، ولوجد مرتين هذا خلف ، والوجود موجود وإلا اجتمع النقيضان أو وجد الواسطة وفيها المطلوب فيلزم قيام الموجود بالمعدوم فيلزم جواز مثله في الحركات والألوان ويحصل المراد ، وأيضاً فانه حكم بوحدة الاثنين وانه باطل ، لا يقال المراد ان السواد موصوف بالوجود ، لأنا ننقل الكلام إلى الموصوفية ويلزم التسلسل ، فان قيل لا يمتنع التسلسل في الأمور الذهنية ، قلنا الموصوفية نسبة بين الموصوف والصفة فتقوم بهما لا بغيرها وهو الذهن، مع أن حكم الذهن اما مطابق للخارج ويعود الالزام، أولا فلا عبرة به. وأما النفي فلأن وجوده اما نفسه فنفيه عنه تناقض أو غيره فيتوقف نفيه عنه على تصوره وهو يستدعي تميزه وثبوته وليس في الذهن لما مر ، وأيضاً فانه يقتضي خلو الماهية عن الوجود وسنبطله

والثاني: باطل لأن الجزء الثبوتي منه لا يعقل. لأنه حكم بوحدة الاثنين. لأن الموصوفية ليست عدمية. لانه نقيض اللاموصوفيه وهي عدمية لصدقها على المعدوم،

فالموصوفية ثبوتية وإلا ارتفع النقيضان ولا وجودية وإلا قاما بهما فلا يعقلان دونهما أو غيرهما فلهما موصوفية بها فتتسلسل فإذن الحق السلب أبدا وأنتم لا تقولون به

الرابع: الواسطة ثابتة بينهما لما سيأتى وإذ أثبتها قوم بلغوا فى الكثرة إلى حد تقوم الحجة بقولهم فأحد الفريقين اشتبه عليه البديهى وغيره فلا ثقة به ، والجواب ان المتصور مفهوم المعدوم وهو ذات ما ثبت له العدم لا أن ثمة ذاتا ثبت له العدم فى نفس الأمر وهو المتميز والثابت، والحمل للتغاير مفهوما والاتحاد هوية ، والموصوفية ونحوها من الامور الاعتبارية لا وجود لها ولا لنقيضها فى الخارج كالامتناع، وستفاد أنت زيادة تحقيق تتسلق به إلى الجواب التفصيلى .

الثانية: انا نجزم بالعاديات كجزمنا بالاوليات سواء لا فرق بينهما فيما يعود إلى الجزم.

فمنها: أن هذا الشيخ لم يتولد دفعة بلا أب وأم بل بالتدريج فكان وليدا ثم طفلا ثم مترعرعا إلى أن شاخ

ومنها أن أوانى البيت لم تنقلب بعد خروجى عنه أناسا فضلاء محققين فى العلوم الالهية والهندسية . ولا احجاره جواهر . والبحر دهنا وعسلا . وليس تحت رجلى ياقوتة من ألف من

ومنها أن المجيب عن خطابى بما يطابقه حى فاهم عالم قادر ثم إذا تأملنا هذه القضايا لم نجدها مما يجوز الجزم بها فكان الاحتمال قائما فى الكل باتفاق العقلاء

أما عند المتكلمين: فلاستناد الكل عندهم إلى القادر المختار، فلعله أوجب شيئا من ذلك للإمكان وعموم القدرة

وأما عند الحكماء: فلاستناد الحوادث الأرضية إلى الأوضاع الفلكية، فلعله حدث شكل غريب فلكى لم يقع مثله أو وقع لكنه لا يتكرر إلا فى ألوف من السنين لا يفى بضبطها التواريخ فاقتضى ذلك الأمر العجيب . وأيضا فانا أجزم بأن ابنى

هذا ليس جبريل . وكذا الذبابة وأنتم تجوزونه إذ نقلتم أنه كان يظهر فى صورة دحية الكلبي – والجواب أن الإمكان لا ينافى الجزم بالوقوع كما فى بعض المحسوسات

الثالثة : للأمزجة والعادات تأثير فى الاعتقادات ، فقوى القلب يستحسن الإيلام وضعيف القلب يستقبحه ، ومن مارس مذهبا من المذاهب برهة من الزمان ونشأ عليه فأنه يجزم بصحته وبطلان ما يخالفه . فجاز أن يكون الجزم فى الكل لمزاج أو عادة عامين   لا يقال نحن نفرض أنفسنا خالية عن جميع الأمزجة والعادات ومع ذلك نجد من أنفسنا الجزم بهذه الأمور – لأنا نقول لا نسلم امكان فرض الخلو إذ قد لا نشعر ببعض ، ولئن سلم فلا يلزم من فرض الخلو الخلو فى نفس الأمر ولعل عادة مستمرة صارت ملكة مستقرة ، لا تزول بتهذيب النفس مدة العمر فضلا عن مجرد فرض . والجواب : أنه لا يدل على جواز كون الكل كذلك .

الرابعة : مزاولة العلوم العقلية دلت على أنه يتعارض قاطعان نعجز عن القدح فيهما وما هو إلا للجزم بمقدماتهما مع أن إحداهما خطأ قطعا وإلا اجتمع النقيضان . فإن قيل لا نسلم العجز عن القدح فيهما فإن ذلك لا يدوم ويحق الحق ويبطل الباطل عن كثب – قلنا نعين العجز ولو أنا نجزم بما لا يجوز الجزم به وأنه كاف فى رفع الثقة . والجواب : أن البديهى ما يجزم به بتصور الطرفين فيتوقف على تجريدهما فلعل فيه خللا .

الخامسة : أنا نجزم بصحة دليل اونة وبما يلزم من النتيجة ثم يظهر خطأه ولذلك تنقل المذاهب فجاز مثله فى الكل .

السادسة : إن فى كل مذهب قضايا يدعى صاحبه فيها البداهة ومخالفوه ينكرونها وهو يوجب الاشتباه ورفع الأمان . فلنعد عدة منها ..

الأولى للمعتزلة : الصدق النافع حسن والكذب الضار قبيح وأنكره الأشاعرة والحكماء .

الثانية لهم : العبد موجد لأفعاله ؛ وهما منعاه وعارضاه بضرورة أخرى فى أنه لابد له من مرجح وهو من خارج وإلا تسلسل .

الثالثة للحكماء : منع رؤية أعمى الصين بقة اندلس ورؤية مالايكون مقابلا أو فى حكمه وجوزه الأشعرية .

الرابعة للمتكلمين : الأعراض باقية وأنكره الأشعرية وكثير من المعتزلة .

الخامسة المجسمة : كل موجود إما مقارن للعالم أو مباين له . وأنكره الموحدون عن آخرهم .

السادسة للمتكلمين يجب انتهاء الاجسام إلى ملاء أو خلاء وينكره الحكماء

السابعة للحكماء لايعقل تقدم عدم الزمان عليه إلا بزمان والقائلون بالحدوث يكذبونهم .

الثامنة للحكماء : لاحدوث إلا عن شىء . والمسلمون ينكرونه .

التاسعة لهم : الممكن لايترجح إلا بمرجح ويجوزه المسلمون من القادر

العاشرة للمتكلمين : الأنسان محل لألمه ولذته . والحكماء بل هو الجسم وهو آلة له .

الحادية عشر للاشعرية يمتنع الفعل عن نائم أو معدوم. وجوزه المعتزلة توليدا ، وجوابهما يعلم من جواب الرابعة . وقد أجيب عنها بأن الجازم بها بديهة الوهم وهى كاذبة إذ تحكم بما ينتج نقائضها . قلنا فيتوقف الجزم بها على هذا الدليل فيدور . وأيضا فلا يحصل الجزم مالم يتيقن أنه لاينتج نقيضه ولا يتيقن بل غايته عدم الوجدان

ثم إنهم بعد تقرير الشبه قالوا : إن أجبتم عنها فقد التزمتم أن البديهيات لاتصفو عن الشوائب ألا بالجواب عنها وأنه بالنظر الدقيق فلا تبقى ضرورية وهو المراد. وأيضا فيلزم الدور وإن لم تجيبوا عنها تمت ونفت الجزم

الفرقة الرابعة المنكرون لهما جميعا وهم السوفسطائية : قالوا دليل الفريقين

يبطلهما والنظر فرعهما ولا طريق غيرهما، وأمثالهم اللادرية . قالوا: كلامنا لا يفيدنا قطعا فيتناقض ؛ بل شكا فأنا شاك وشاك فى أنى شاك وهلم جرا . والمناظرة معهم قد منعها المحققون لأنها لافادة المجهول بالمعلوم، ولا يتصور فى الضروريات كونها مجهولة. والخصم لا يعترف بمعلوم حتى يثبت به مجهول؛ فالاشتغال به التزام لمذهبهم، بل الطريق معهم أن تعد عليهم أمور لا بد لهم من الاعتراف بثبوتها حتى يظهر عنادهم، مثل أنك هل تميز بين الألم واللذة أو بين دخول النار والماء أو بين مذهبك وما ينقضه، فان أبوا إلا الإصرار أوجعوا ضربا وأصلوا نارا أو يعترفوا بالألم وهو من الحسيات. وبالفرق بينه وبين اللذة وهو من البديهيات

المرصد الخامس فى النظر إذ به يحصل المطلوب وفيه مقاصد

المقصد الاول . فى تعريفه . قال القاضى هو الفكر الذى يطلب به علم أو غلبة ظن ، وأورد عليه أسئلة

الاول: الظن الغير المطابق جهل ولا يطلبه عاقل فاذن المطلوب ما تعلم مطابقته فيكون علما ـ قلنا بل يطلب من حيث هو ظن من غير ملاحظة المطابقة وعدمها، ولا يلزم من طلب الأعم طلب الأخص .

الثانى : غلبة الظن غير أصل الظن فيخرج عنه ما يطلب به أصل الظن ـ قلنا: الظن هو المعبر عنه بغلبة الظن لأن الرجحان مأخوذ فى حقيقته فان ماهيته هو الاعتقاد الراجح ـ وقد أجاب عنه الآمدى بأن له خاصتين افادة الظن وافادة غلبته وقد يكتفى بذكر احداهما ولا يجب ذكر الكل وفيه نظر إذ يوجب جواز القناعة بقوله يطلب به علم ولأن هـذه الخاصة غير شاملة لأفراده فلا يكون جامعا .

الثالث : التحديد إنما يكون للماهية من حيث هى هى وهذا تحديد لأقسامه ـ قلنا الانقسام اليهما خاصة له مميزة، وقد يقرر هذا السؤال فى هذا الموضع وغيره من الحدود المشتملة على الترديد بعبارة أخرى فيقال: أو للترديد

وهو للابهام فينافى التحديد الذى يقصد به البيان ـ والجواب منع كونه للترديد بل للتقسيم أى أياما كان من القسمين فهو من المحدود .

الرابع : لفظ الفكر زائد إذ باقى الحد مغن عنه ـ والجواب أن المراد بالفكر الحركات التخيلية كيف كانت فهو جنس للنظر والباقى فصل ولا يقال أن الفصل كاف فى التميز والجنس مستغن عنه .

قال الآمدى لم يذكره جزأ من التعريف بل قال النظر هو الفكر و ما بعده هو الحد لهما وفيه تمحل لايخفى . فهذا تعريفه الشامل .

وله تعريفات بحسب المذاهب

فمن يرى أنه اكتساب المجهول بالمعلومات السابقة وهم أرباب التعاليم قالوا: ترتيب أمور معلومة أو مظنونة للتأدى الى آخر وعليه إشكالان

أحدهما: أنه غير جامع لخروج التعريف بالفصل والخاصة وحدهما وكونه نزرا خداجا كما قاله بن سينا لا يشفى غليلا

وثانيهما: أنه تعريف لمطلق النظر لا للصحيح منه وإلا وجب تقييد الظن بالمطابقة وأن يوضع مكان قوله للتأدى بحيث يؤدى فمقدماته قد لا تكون معلومة بل مجهولة، ونقول: هو ملاحظة العقل ما هو حاصل عنده لتحصيل غيره

وأما من يراه مجرد التوجه، فمنهم من جعله عدميا فقال: هو تجريد الذهن عن الغفلات ، ومنهم من جعله وجوديا فقال. هو تحديق العقل نحو المعقولات، وشبهوه بتحديق النظر نحو المبصرات .

المقصد الثانى: أنه ينقسم الى صحيح يؤدى ال المطلوب وفاسد يقابله .

ولما كان المختار أنه ترتيب العلوم ولكل ترتيب مادة وصورة فتكون صحته بصحة المادة والصورة معا . وفساده بفسادهما أو فساد أحدهما ، ومنهم من قسمه الى الجلى والخفى . وتحقيقه أن الدليل قد يعرض له الكيفيتان بوجهين .

أحدهما بحسب الصورة فان الاشكال متفاوتة فى الجلاء والخفاء .

وثانيهما: بحسب المادة فالمطلوب قد يتوقف على مقدمات كثيرة وأكثر. وقليلة وأقل، مع تفاوتها باعتبار تفاوت فى تجريد الطرفين . فان أريد ذلك فهو لا يعرض للنظر والتجوز لا يمنعه وإن أريد غيره فلا ثبت له .

المقصد الثالث : النظر الصحيح يفيد العلم عند الجمهور ولا بد من تحرير محل النزاع .

فقال الامام الرازى : قد يفيد العلم، وهو وإن سهل بيانه قل جدواه إذ الجزئى لا يثبت إلا بالكلى

وقال الآمدى: كل نظر صحيح فى القطعيات لا يعقبه ضد للعلم كالموت والنوم مفيد له

ثم قال المنكرون: هذا إن كان معلوما كان ضروريا أو نظريا وهما باطلان .

أما الأول . فلأن الضرورى لا يختلف فيه العقلاء وهذا مختلف فيه ولأنا نجد بينه وبين قولنا الواحد نصف الأثنين تفاوتا ضروريا ونجزم بأنه دون ذلك فى القوة ولا يتصور ذلك إلا باحتماله للنقيض ولو بأبعد وجه وأنه ينفى بداهته .

وأما الثانى : فلأنه إثبات للنظر بالنظر وأنه تناقض .

فاختار طائفة منهم الامام الرازى أنه ضرورى ـ قولكم: لو كان ضروريا لم يختلف فيه ـ قلنا: لا نسلم بل قد يختلف فيه قوم قليل ، وكيف وقد أنكر قوم البديهيات رأسا وذلك لخفاء فى تصور الطرفين ولعسر فى تجريدهما كما مر . قولكم: التفاوت بينه وبين قولنا الواحد نصف الاثنين لاحتماله للنقيض، قلنا: ممنوع بل إما للألف أو لتفاوت فى تجريد الطرفين

وقال طائفة منهم أمام الحرمين : انه نظرى ولا تناقض فى إثبات النظر بالنظر، وأنكر عليه الأمام الرازى فقال : إن إثبات الشىء نفسه يقتضى أن يعلم به قبل نفسه ، وذلك يستلزم أن يعلم حين مالا يعلم وهو تناقض ـ والجواب

أنه إنما يمنع كون اثبات النظر بالنظر إثباتا للشيء بنفسه لا أنه يسلم ذلك ويمنع كونه تناقضا

وتحقيقه: إنا نثبت القضية الكلية أو المهملة على اختلاف التحريرين بمشخصة وقد تكون المشخصة ضرورية دون الكلية أو المهملة لاختلاف العنوان فان البديهى مشروط بتصور الطرفين وتصور الشيء بكونه نظرا ما، غير تصوره باعتبار ذاته المخصوصة

ثم عورض هذه الشبهة فقيل: قولكم لا شيء من النظر بمفيد للعلم إن كان ضروريا لم يختلف فيه أكثر العقلاء وهذا لا يمنع ، وإن كان نظريا لزم اثباته بنظر خاص يفيد العلم به وأنه تناقض صريح — والمنكرون طوائف : —

الأولى: من أنكر افادته للعلم مطلقا وهم السمنية ولهم شبه :—

الأولى : العلم بأن الاعتقاد الحاصل بعد النظر علم إن كان ضروريا لم يظهر خطأه والتالى باطل ولذلك تنقل المذاهب . وان كان نظريا احتاج الى نظر آخر ويتسلسل ، قلنا الذى يظهر خطأه لا يكون نظرا صحيحا والنزاع انما وقع فيه

الثانية : المقدمتان لا يجتمعان فى الذهن معا لأنا متى توجهنا إلى حكم مقصود امتنع منا فى تلك الحالة التوجه الى آخر بالوجدان قلنا لا نسلم أنه لا يجتمع مقدمتان وذلك كطرفى الشرطية ولولا اجتماعهما فيه لامتنع الحكم بينهما بالتلازم والعناد، والتوجه غير العلم بل هو النظر ولا يلزم من عدم اجتماع النظرين عدم اجتماع العلمين .

الثالثة : النظر لو أفاد العلم فمع العلم بعدم المعارض إذ معه يحصل التوقف وعدمه ليس ضروريا وإلا لم يقع فهو نظرى ويحتاج الى نظر آخر . وهو أيضاً محتمل لقيام المعارض ويتسلسل . قلنا النظر الصحيح فى المقدمات القطعية كما يفيد العلم بحقية النتيجة يفيد العلم بعدم المعارض ، فعدم المعارض فى نفس الأمر ضرورى .

الرابعة : النظر اما أن يستلزم العلم أولا ، والأول ينافى كون عدم العلم شرطا له ،والثانى هو المطلوب . قلنا يستلزمه بمعنى أنه يستعقبه عادة لا بمعنى أنه علة موجبة له . وذالك لا ينافى كون عدم العلم شرطا له .

الخـامسة : المطلوب اما معلوم فلا يطلب ، أولا فاذا حصل لم يعرف أنه المطلوب ، قلنا معلوم تصورا غير معلوم تصديقا فيتميز بتصور طرفيه .

السادسة : أن دلالة الدليل ان توقفت على العلم بدلالته عليه لزم الدور وإلا لزم كون الدليل دليلا وان لم يعتبر وجه دلالته وآنه باطل. قلنا لاتتوقف ووجه الدلالة غير كونه دليلا فانه الامر الذى بحسبه ينتقل الذهن من الدليل الى المدلول وهو متحقق فى الدليل نظر فيه ناظر أم لا وكونه دالا أمر إضافى يعرض له بعد النظر فيه وإفادته العلم .

السابعة : العلم بعده اما واجب فيقبح التكليف به لكونه غير مقدور وانه خلاف الاجماع ،أولا فيجوز انفكاكه عنه وهو المطلوب . قلنا والتكليف بالنظر . وأيضاً فهذا انما يلزم المعتزلة النافين للجبر القائلين بحكم العقل .

الثامنة : لو أفاد العلم فاما معه أو بعده والاول باطل إذ لا يجتمعان وكذا الثانى لجواز طرو ضد العلم بعده كنوم أو موت . قلنا يفيده بعده بشرط عدم طرو الضد كما أومأنا اليه عند تحرير المبحث .

التاسعة : اذا استدللنا بدليل على وجود الصانع فوجبه إما ثبوت الصانع أوالعلم وكلاهما باطل ؛

أما الأول: فلأنه يلزم حينئذ من عدم ذلك الدليل أن لا يثبت الصانع فى الواقع

وأما الثانى: فلأنه يلزم أن لا يبقى الدليل بتقدير عدم النظر فيه وافادته العلم دليلا . قلنا انه يوجب وجود الصانع ،أى يستلزمه ولا يلزم من نفى الملزوم نفى اللازم ،أو يوجب العلم به. أى متى علم ، وهذه الحيثية لاتفارق الدليل على حال نظر فيه أم لا

العاشرة : الاعتقاد الجازم قد يكون علما وقد يكون جهلا ولا يمكن

التميز بينهما سيما عند من يقول الجهل مماثل للعلم، فاذن ماذا يؤمننا أن يكون الحاصل عقيب النظر جهلا لا علما ؟ قلنا هذا إنما يلزم المعتزلة ولا يمكنهم التخلص بتميز العلم بركون النفس اليه . فان ذلك مع التماثل مشكل . وأيضاً فيلزمهم الكفرة المصرون .

الثانية المهندسون : قالوا إنه يفيد العلم فى الهندسيات دون الالهيات والغاية فيها الظن والأخذ بالأحرى والاخلق . واحتجوا بوجهين .

الأول . الحقائق الالهية لاتتصور والتصديق بها فرع التصور، قلنا: لانسلم أنها لاتتصور بحقائقها قطعا . وإن سلم فيكفى تصورها بعارض ما، ثم هذا يلزمكم فى الظن فما هو جوابكم فهو جوابنا

الثانى : أقرب الأشياء إلى الانسان هويته وأنها غير معلومة ، إذ قد كثر الخلاف فيها كثرة لايمكن معها الجزم بشىء من الأقوال المختلفة التى ذكرت فيها كما ستقف عليها . وإذا كان أقرب الأشياء اليه كذلك فما ظنك بأبعدها ؟ قلنا : لانسلم أن هوية الانسان غير معلومة له وكثرة الخلاف فيها لاتدل إلا على العسر . وأما الامتناع فلا .

الثالثة الملاحدة : قالوا النظر لايفيد العلم بمعرفة الله تعالى بلا معلم . وقد رد عليهم بوجهين .

الأول: صدق المعلم إن علم بقوله لزم الدور. وإن علم بالعقل ففيه كفاية وأجيب بأنه قد يشارك العقل قوله بأن يضع مقدمات يعلم منها صدقه

الثانى: لو لم يكف العقل لاحتاج المعلم الى معلم آخر ويتسلسل ـ وأجيب بأنه قد يكفى عقله دون عقل غيره أو ينتهى الى الوحى .

والمعتمد دعوى الضرورة، فان من علم المقدمات الصحيحة المناسبة لمعرفة الله تعالى على صورة مستلزمة استلزاما ضروريا حصل له المعرفة قطعا، وهذا إنما يصير حجة على من قال: النظر لايفيد العلم . وأما من قال : العلم الحاصل بالنظر

وحده لايفيد النجاة كالمأخوذ من غير النبي فانه لايتم به الايمان لم يرد عليه ذلك . وطريق الرد عليه إجماع من قبلهم على النجاة والآيات الآمرة بالنظر متكررة متكثرة فى معرض الهداية إلى سبيل النجاة من غير ايجاب التعلم ، لهم وجهان :

الأول . أنه كثر الخلاف فى المعرفة كثرة لاتحصى ولو كان العقل كافيا لما كان كذلك . قلنا الخلاف لكون بعض تلك الأنظار فاسدة فان المفيد للعلم إنما هو النظر الصحيح .

الثانى : نرى الناس محتاجين فى العلوم الضعيفة كالنحو والصرف لايستغنون فيها عن المعلم فكيف فى العلوم العويصة التى هى أبعد العلوم عن الحس والطبع؟ قلنا: الاحتياج بمعنى العسر مسلم، وأما بمعنى الامتناع فلا .

المقصد الرابع فى كيفية أفادة النظر للعلم والمذاهب التى يعتد بها ثلاثة مبنية على أصول مختلفة .

الأول مذهب الشيخ : أنه بالعادة بناء على أن جميع الممكنات مستندة إلى الله سبحانه ابتداء، وأنه تعالى قادر مختار ولاعلاقة بين الحوادث إلا بأجراء العادة بخلق بعضها عقيب بعض، كالاحراق عقيب مماسة النار. والرى بعد شرب الماء

الثانى مذهب المعتزلة : أنه بالتوليد . ومعنى التوليد عندهم كما سيأتى. أن يوجب فعل لفاعله فعلا آخر ، كحركة اليد والمفتاح ، والنظر فعل للعبد واقع بمباشرته يتولد منه فعل آخر هو العلم

واعلم أن تذكر النظر لايولد العلم عندهم فقاس الأصحاب ابتداء النظر بالتذكر إلزاما لهم إذ لافرق بينهما فيما يعود إلى استلزام العلم — وأجابوا بأنا إنما قلنا بعدم توليد التذكر لعلة فارقة هى عدم مقدورية التذكر ، فأن صح بطل القياس وإلا منعنا الحكم والتزمنا التوليد ثمة

والحاصل: أنه قياس مركب والخصم فيه بين منع الجامع ومنع الحكم. وأيضا التذكر

بعد حصول العلم وابتداء النظر قبله .

الثالث مذهب الحكماء : انه بسبيل الاعداد فان المبدأ عام الفيض ويتوقف حصول الفيض على استعداد خاص يستدعيه ، والاختلاف بحسب اختلاف استعدادات القوابل ، فالنظر يعد الذهن والنتيجة تفيض عليه وجوبا

وههنا مذهب آخر اختاره الامام الرازى . وهو أنه واجب غير متولد منه . أما وجوبه فلأنا نعلم ضرورة أن من علم أن العالم متغير وكل متغير حادث امتنع ان لا يعلم أن العالم حادث . وإما أنه غير متولد فلاستناد جميع الممكنات إلى الله تعالى ابتداء وهذا لا يصح مع القول باستناد الجميع الى الله ، وكونه قادرا مختارا وأنه لا يجب على الله شىء أذلا وجوب عن الله ولا عليه .

المقصد الخامس شرط النظر : اما مطلقا فبعد الحياة أمران :

الأول: وجود العقل وسيأتى تفسيره .

الثانى: عدم ضده ، فمنه عام . وهو كل ماهو ضد للأدراك ، ومنه خاص . وهو العلم بالمطلوب والجهل المركب به إذ صاحبهما لا يتمكن من النظر فيه . فان قلت . فماذا تقول فيمن يعلم شيئا بدليل ثم ينظر فيه ثانيا ويطلب دليلا آخر . قلت : النظر ههنا فى وجه دلالة الدليل الثانى وهو غير معلوم .

واما للنظر الصحيح فأمران .

الأول: أن يكون فى الدليل دون الشبهة .

الثانى: أن يكون من جهة دلالته فأن النظر فى الدليل لا من جهة دلالته لا ينفع .

المقصد السادس : النظر فى معرفة الله تعالى واجب اجماعا ، واختلف فى طرق ثبوته ، فهو عند أصحابنا السمع ؛ وعند المعتزلة العقل

أما أصحابنا فلهم مسلكان :

الأول: الاستدلال بالظواهر نحو قوله تعالى قل انظروا ماذا فى السموات

والأرض ، وقوله فانظر الى آثار رحمة الله كيف يحى الأرض بعد موتها . والأمر للوجوب ، ولما نزل: إن فى خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولى الألباب . قال عليه الصلاة والسلام ، ويل لمن لاكها بين لحييه ولم يتفكر فيها فهو واجب ، وهذا لايخرج عن كونه ظنيا

والثانى: وهو المعتمد أن معرفة الله تعالى واجبة اجماعا وهى لاتتم الابالنظر وما لايتم الواجب إلابه فهو واجب . وعليه اشكالات . ـ

الاول : امكان معرفة الله تعالى فرع افادة النظر العلم مطلقا وفى الالهيات وفيها بلا معلم وقد مر الاشكال عليه ـ قلنا وقد مر الجواب عنه

الثانى : ايجاب المعرفة اما للعارف وهو تحصيل الحاصل . أو لغيره وهو تكليف الغافل . قلنا الثانية ممنوعة إذ شرط التكليف فهمه لا العلم به كما مر

الثالث : قولكم اجمعت الامة على ذلك قلنا لايمكن الاجماع عادة كعلى أكل طعام وكلمة فى آن ـ قلنا يجوز فيما يوجد أمر جامع عليه من توفر الدواعى وقيام الدليل وماذكرتم لاجامع عليه

الرابع : الاجماع ان ثبت امتنع نقله لانتشار المجتهدين وجواز خفاء واحد وكذبه ورجوعه قبل فتوى الآخر. قلنا منقوض بما علم الاجماع عليه كالاركان وتقديم الدليل القاطع على الظنى

الخامس . وان سلم نقله فليس بحجة لجواز الخطأ على كل فكذا على الكل ولأن انضمام الخطأ الى الخطأ لايوجب الصواب . قلنا معلوم بالضرورة من الدين ولا يلزم من جواز الخطأ على كل واحد جواز الخطأ على الكل لتغايرهما وتغاير حكميهما

السادس : منع الاجماع عليه بل الاجماع على خلافه لتقرير النبي صلى الله عليه وسلم والصحابة وأهل سائر الاعصار العوام وهم الاكثرون مع عدم الاستفسار عن الدلائل بل مع العلم بأنهم لايعلمونها قطعا . قلنا كانوا يعلمون

أنهم يعلمون الأدلة إجمالا كما قال الاعرابي البعرة تدل على البعير وأثر الاقدام على المسير أفسماء ذات أبراج وأرض ذات فجاج لا تدل على اللطيف الخبير ؟

غايته : أنهم قصروا عن التحرير والتقرير وذلك لا يضر، أو ندعي أنه فرض كفاية فان الوجوب أعم من ذلك .

السابع : لا نسلم انها لا تتم إلا بالنظر بل قد يحصل بالالهام أو التعليم أو التصفية، قلنا كل ذلك يحتاج الى مؤونة النظر، أو المراد لا مقدور لنا إلا النظر أو نخصه بمن لا طريق له إلا النظر، إذ من عرف الله بغيره لم يجب عليه .

الثامن : الدليل منقوض بعدم المعرفة وبالشك — قلنا الكلام فيما يكون الوجوب مطلقا والمقدمة مقدورة والوجوب ههنا مقيد بعدم المعرفة أو الشك .

التاسع : لا نسلم أن مالا يتم الواجب إلا به فهو واجب. قلنا المعرفة غير مقدورة بالذات بل بإيجاد السبب فايجابها ايجاب لسببها كمن يؤمر بالقتل فانه أمر بمقدوره وهو ضرب السيف قطعا ، وقد يجاب عنه بانه لو كان مأمورا بالشيء دون مايتوقف عليه لزم تكليف المحال وهو ضعيف إذ المحال أن يجب الشيء مع عدم المقدمة لا مع عدم التكليف بها .

العاشر : : المعارضة بوجوه :

أحدها: أنه بدعة اذ لم ينقل عن النبي عليه الصلاة والسلام والصحابة الاشتغال به وكل بدعة ردا قال عليه الصلاة السلام من أحدث في ديننا ماليس منه فهو رد قلنا بل تواتر أنهم كانوا يبحثون عن دلائل التوحيد والنبوه ويقررونها مع المنكرين والقرآن مملوء منه، وهل ما يذكر في كتب الكلام إلا قطرة من بحر مما نطق به الكتاب، نعم إنهم لم يدونوه ولم يشتغلوا بتحرير الاصطلاحات وتقرير المذاهب وتبويب المسائل وتفصيل الدلائل وتلخيص السؤال والجواب . ولم يبالغوا في تطويل الذيول والاذناب وذلك لاختصاصهم بصفاء النفوس ومشاهدة

الوحي والتمكن من مراجعة من يفيدهم كل حين مع قلة المعاندين ولم تكثر الشبهات كثرتها في زماننا بما حدث في كل حين فاجتمع لنا بالتدريج وذلك كما لم يدونوا الفقه ولم يميزوا أقسامه أرباعا وأبوابا وفصولا ولم يتكلموا فيها بالاصطلاح المتعارف من النقض والقلب والجمع والفرق وتنقيح المناط وتخريجه وبالجملة فمن البدعة ما هي حسنة .

وثانيها: أنه عليه الصلاة والسلام نهى عن الجدل كما في مسألة القدر . قلنا ذلك حيث كان تعنتا ولجاجا كما قال تعالى: وجادلوا بالباطل ليدحضوا به الحق وقال تعالى: بل هم قوم خصمون ، ومن الناس من يجادل في الله بغير علم . وأما الجدال بالحق فمأمور به قال الله تعالى: وجادلهم بالتي هي أحسن . وقال تعالى ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن . ومجادلة الرسول صلى الله عليه وسلم لابن الزبعرى وعلى للقدرى مشهورة . هذا والنظر غير الجدل وقد مدحه الله تعالى بقوله ويتفكرون في خلق السموات والارض . ربنا ما خلقت هذا باطلا

وثالثها: قوله عليه الصلاة والسلام عليكم بدين العجائز قلنا ان صح الحديث فالمراد به التفويض والانقياد ثم انه خبر آحاد لا يعارض القواطع

وأما المعتزلة: فهذه طريقتهم الا أنهم يقولون المعرفة واجبة عقلا لأنها دافعة للخوف الحاصل من الاختلاف وغيره وهو ضرر ودفع الضرر عن النفس واجب عقلا ، وبعد تسليم حكم العقل نمنع حصول الخوف لعدم الشعور ودعوى ضرورة الشعور ممنوعة لعدم الخطور في الاكثر ، وان سلم فلا نسلم أنه يدفعه إذ قد يخطىء ، لا يقال الناظر فيه أحسن حالا قطعا من المعرض . لأنا نقول ممنوع ، والبلاهة أدنى الى الخلاص من فطانة بتراء

ثم لنا في أنه لا يجب عقلا بل سمعا قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ، نفى التعذيب قبل البعثة وهو من لوازم الوجوب عندهم فينتفي الوجوب قبل البعثة وهو ينفي كونه بالعقل لا يقال المراد بالرسول العقل ، أو المراد ما كنا معذبين بترك الواجبات

الشرعية. لأنا نقول خلاف الوضع لايجوز صرف الكلام اليه الا لدليل. احتج المعتزلة بأنه لو لم يجب الا بالشرع لزم افحام الانبياء اذ يقول المكلف لاأنظر مالم يجب. ولا يجب مالم يثبت الشرع. ولا يثبت الشرع مالم أنظر. وأجيب عنه بوجهين

الاول: إنه مشترك إذ لو وجب بالعقل فبالنظر اتفاقا فيقول لاأنظر مالم يجب ولا يجب مالم أنظر، لايقال قد يكون فطرى القياس فيضع له مقدمات تفيده العلم بذلك ضرورة. لأنا نقول: له ان لايستمع اليه ولا يأثم بتركه فلا تمكن الدعوة وهو المراد بالافحام

الثانى. إن قولك لا يجب على مالم يثبت الشرع . قلنا هذا إنما يصح لو كان الوجوب عليه موقوفا على العلم بالوجوب لكنه لا يتوقف. إذ العلم بالوجوب موقوف على الوجوب . فلو توقف الوجوب على العلم بالوجوب لزم الدور .

المقصد الرابع . قد اختلف فى أول واجب على المكلف فالأكثر على أنه معرفة الله تعالى أذ هو أصل المعارف الدينيه وعليه يتفرع وجوب كل واجب، وقيل هو النظر فيها لأنه واجب وهو قبلها ، وقيل أول جزء من النظر . وقال القاضى واختاره ابن فورك القصد الى النظر

والنزاع لفظى. إذ لو أريد الواجب بالقصد الأول فهو المعرفة وإلا فالقصد إلى النظر وإلا فان شرطنا كونه مقدورا فالنظر ، وإلا فالقصد الى النظر

وقال أبو هاشم هو الشك ، ورد بوجهين .

الأول : إن الشك غير مقدور وفيه نظر إذ لولم يكن مقدورا لم يكن العلم مقدورا لأن القدرة نسبتها الى الضدين سواء ـ والحق أن دوامه مقدور إذ له أن يترك النظر فيدوم أو أن ينظر فيزول .

الثانى : وهو الصواب إن وجوب المعرفة مقيد بالشك فلا يكون ايجابها ايجابا له كايجاب الزكاة لما كان مشروطا بحصول النصاب لم يكن ايجابا لتحصيل النصاب

فرع: إن قلنا الواجب النظر ، فمن أمكنه زمان يسع النظر التام ولم ينظر فهو عاص ومن لم يمكنه أصلا فهو كالصبى، ومن أمكنه مايسع بعض النظر دون تمامه ففيه احتمال، والأظهر عصيانه، كالمرأة تصبح طاهرة فتفطر ثم تحيض فأنها عاصية وإن ظهر أنها لم يمكنها إتمام الصوم .

المقصد الثامن : الذين قالوا النظر الصحيح يستلزم العلم فقد اختلفوا فى الفاسد هل يستلزم الجهل ؟....على مذاهب

أحدها: واختاره الامام الرازي: أنه يفيده مطلقا لأن من اعتقد أن العالم قديم وكل قديم غنى عن العلة امتنع أن لا يعتقد أن العالم غنى عن العلة ضرورة.

وثانيها : أنه لا يفيده مطلقا، وقد احتج عليه بأنه لو أفاده لكان نظر المحق فى شبهة المبطل يفيده الجهل . والجواب . لو صح هذا لم يكن الصحيح مفيدا للعلم وإلا لكان نظر المبطل فى حجة المحق يفيده العلم . فان قلت شرط إفادة العلم اعتقاد المقدمات والمبطل لا يعتقدها، قلنا: هو مشترك إذ شرط إفادته للجهل أعتقادها. وأثبته المحققون بأن النظر الفاسد ليس له وجه استلزام للجهل وإن كان قد يجلبه ، بيانه: أن النظر الصحيح إنما هو فى مقدمات لها فى نفس الأمر الى المطلوب نسبة بسببها يستلزم العلم بالمطلوب وليس للفاسد ذلك، فالنظر الصحيح يوقف على وجه دلالة الدليل لرابطة بينهما فى نفس الأمر بخلاف الفاسد مع الجهل ولا خفاء به بعد التحرير . وقول الأمام من اعتقد اعتقد . قلنا حق ولكن ليس من أتى بالنظر الفاسد فيه اعتقده كذلك .

وثالثها : أن الفساد إن كان من المادة استلزمه لما مر وإلا فلا، إذ الضروب الغير المنتجة لا تستلزم اعتقادا أصلا .

المقصد التاسع : قال ابن سينا: شرط إفادة النظر للعلم التفطن لكيفية الاندراج. فان من يعلم أن هذه بغلة وكل بغلة عاقر قد يراها منتفخة البطن

فيظن أنها حامل، وماهو إلا لذهوله عن ارتباط الصغرى بالكبرى واندراج هذا الجزئى تحت ذلك الكلى، ومنعه الإمام الرازى لأن العلم بأن هذا مندرج فى ذلك تصديق آخر، فلو وجب العلم به كانت مقدمة أخرى منضمة إليها . ويجب ملاحظة الترتيب مرة أخرى ويلزم التسلسل : والجواب لانسلم أن ذلك مقدمة أخرى . بل ذلك هو ملاحظة لنسبة المقدمتين إلى النتيجة . وقد احتج البعض على رأى ابن سينا باختلاف الأشكال فى الجلاء والخفاء . وفيه نظر .. لاختلاف اللوازم ، فقد يكون انتاجها لبعض أظهر ، والحق أنه إن أراد اجتماع المقدمتين معا فى الذهن فمسلم. وإن أراد أمرا وراءه فممنوع، وماذكره من المثال إنما يصح عند الذهول عن إحدى المقدمتين وأما بعد ملاحظتهما فلا

المقصد العاشر : قد اختلف فى أن العلم بدلالة الدليل هل يغاير العلم بالمدلول؟

قال الإمام الرازى: هناك دليل مستلزم ومدلول لازم ودلالة هى نسبة بينهما متأخرة عنهما، ولاشك أنها متغايرة فتكون العلوم المتعلقة بها متغايرة ، ثم قال قوم: وجه الدلالة غير الدليل؛ كما تقول العالم يدل على وجود الصانع لحدوثه فالدليل هو العالم ووجه دلالته الحدوث وهو مغاير له عارض ، وقال آخرون: لايجب ذلك بل قد يدل الشىء على غيره نظرا إلى ذاته وإلا لزم التسلسل والحدوث ليس غير العالم إذ لاواسطة بين العالم والصانع فليس ثمة أمر ثالث هو غير الدليل والمدلول، وهذا قريب مما قال مشايخنا صفة الشىء لاهو ولا غيره بل يشبه أن يكون فرعا لذلك، فان وجه الدلالة صفة للدليل ومتفق عليه.

المرصد السادس فى الطريق

وهو الموصل الى المقصود. وفيه مقاصد

المقصد الأول : هو ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب. ولما كان الادراك إما تصورا أو تصديقا فكذا المطلوب ، فان كان تصورا سمى طريقه

معرفا. وإن كان تصديقا سمي دليلا، وهو يشمل الظني والقطعي، وقد يخص بالقطعي. ويسمى الظني إمارة. وقد يخص بما يكون من المعلول على العلة، ويسمى عكسه تعليلا .

المقصد الثاني : — المعرف تجب معرفته قبل المعرف، فيكون غيره واجلى منه ، فلا يعرف بما لا يعرف الا به بمرتبة أو أكثر، ولا بد أن يساويه في العموم والخصوص ليحصل التميز ، إذ لولاه لدخل فيه غير المعرف فلم يكن مانعا ومطردا ، أو خرج عنه بعض أفراده فلم يكن جامعا ومنعكسا ، ولا بد فيه من مميز فإن كان ذاتيا سمي حدا وإلا سمي رسما . وعلى التقديرين فإن ذكر فيه تمام الذاتي المشترك بينه وبين غيره المسمى بالجنس القريب فتام وإلا فناقص، والمركب يحددون البسيط فإن تركب عنهما غيرهما حد بهما وإلا فلا وكل كسبي له خاصة بينة يرسم وإلا فلا. فإن كان مركبا أمكن رسمه التام وإلا فالناقص .

وههنا نوعان آخران من التعريف .

الأول : بالمثال وهو بالحقيقة تعريف بالمشابهة ، فإن كانت مفيدة للتميز فهي خاصة فيكون رسما ناقصا. وإلا لم تصلح للتعريف .

والثاني: التعريف اللفظي، وهو الا يكون اللفظ واضح الدلالة فيفسر بلفظ أوضح دلالة ، ثم أنه يقدم في التعريف الأعم ؛ ويحترز عن الالفاظ الغريبة الوحشية ، وعن المشترك والمجاز بلا قرينة، وبالجملة فمن كل لفظ غير ظاهر الدلالة على المقصود .

المقصد الثالث : الاستدلال إما بالكلي على الجزئي وهو القياس ، وعرف بأنه قول مؤلف من قضايا متى سلمت لزم عنه لذاته قول آخر . وأما بالجزئي على الكلي وهو الاستقراء، وهو اثبات الحكم لكلي لثبوته في جزئياته ، إما كلها فيفيد اليقين. أو بعضها ولا يفيد الا الظن لجواز أن يكون مالم يستقرأ على خلاف ما استقرىء ؛ كما يقال كل حيوان يحرك عند المضغ فكه الأسفل

لأن الأنسان والفرس وغيرهما مما نشاهده كذلك مع أن التمساح بخلافه . وإما بجزئى على جزئى وهو التمثيل ويسميه الفقهاء قياسا ، وهو مشاركة أمر لأمر فى علة الحكم، فإن قلت ههنا قسم آخر وهو الاستدلال بكلى على كلى، قلنا: إن دخلا تحت ثالث مشترك يقتضى الحكم فهما جزئيان له ، لأن المراد بالجزئى ههنا المندرج تحت الغير وهو المسمى بالاضافى، لا ماىمنع نفس تصوره الشركة فيه المسمى بالحقيقى، وإلا فلا تعلق بينهما فلا يتعدى حكم إحدهما الى الآخر أصلا فان قيل: اذا قلت كل إنسان ناطق وكل ناطق حيوان فقد أستدللت بأحد المتساويين على الآخر لا بالكلى على الجزئى، قلت: المقصود إنااثبتنا لكل واحد واحد من أفراد الانسان الحيوانية لاتصافه بمفهوم الناطق، فان ملاحظة مفهوم الناطق هو الذى يفيدنا الحكم بها .

المقصد الرابع :— القياس وهو العمدة صوره خمس.

الأولى : أن يعلم حكم ايجابى أو سلبى لكل افراد شىء ثم يعلم ثبوته لآخر كله أو بعضه فيعلم ثبوت ذلك الحكم للآخر كذلك قطعا :

الثانية : أن يعلم حكم لكل أفراد شىء ومقابله لآخر كله أو بعضه فيعلم سلب ذلك الشىء عن الآخر .

الثالثة : أن يعلم ثبوت أمرين لثالث فيعلم التقاؤهما فيه ولا يعلم فيما عداه لاجرم كان اللازم جزئيا .

الرابعة : أن تثبت ملازمة بين شيئين فيلزم من وجود الملزوم وجود اللازم ومن عدم اللازم عدم الملزوم وإلا فلا لزوم من غير عكس لجواز أن يكون اللازم أعم .

الخامسة : أن تثبت المنافاة بين أمرين فيلزم من ثبوت أيهما عدم الآخر قطعا ولهذه تفاصيل أفرد لها فن .

المقصد الخامس : وههنا طريقان ضعيفان :

الأول : قالوا لادليل عليه فيجب نفيه، أما الأول فيثبت تارة بنقل أدلة المثبتين وبيان ضعفها، وأخرى بحصر وجوه الأدلة ثم نفيها بالاستقراء ، وهو عائد إلى الأول مع مزيد مؤنة ، وأما الثانى فأذ لولاه انتفت الضروريات لجواز أن تكون جبال بحضرتنا لانراها لعدم الدال على وجودها ، والنظريات لجواز معارض للدليل لانعلمه أو غلط لادليل عليه ، وأيضا :فأن مالا دليل عليه غير متناه واثباته محال . والجواب . عدم الدليل فى نفس الأمر ممنوع. وعندكم لايفيد. والا لزم علم العوام والكفار. وأن يكون الأجهل بالدلائل أكثر علما مع أنه قد يحدث ، والعلم بعدم الجبل لايتوقف على هذه المقدمة والا لكان نظريا ، وعدم المعارض والغلط فى المقدمات القطعية ضرورى ، ووجود مالا نهاية له ان امتنع لقاطع امتنع القياس عليه والا منع الحكم فيه، وأيضا: فيلزم من عدم دليل الطرفين الجزم بهما ، لايقال عدم دليل النبوة يدل على عدمها قطعا بخلاف عدم دليل عدمها ، وأيضا: يلزم هنا اثبات مالا يتناها وثمة نفيه ، ولا يمتنع لأنا نقول الجزم بعدم نبوته ليس لذلك المدرك بل للدليل القاطع على أن لانبي بعد محمد صلى الله عليه وسلم، وأما الثانى ، فالغرض أنه لافرق بينهما فى العقل . وأنما يتمشى لو أثبت الملازمة

الثانى : قياس الغائب على الشاهد ، ولا بد من اثبات علة مشتركة وهو مشكل ، لجواز كون خصوصية الأصل شرطا أو الفرع مانعا ، ولهم فيه طرق أشهرها أمور .

أحدها: الطرد والعكس، ولو صح دل على علية المعلول، وأيضا فيجوز أن يكون المؤثر أمرا مقارنا، وقد ينفى هذا الاحتمال بوجوه

الأول : الرجوع إلى أنه لادليل عليه فيجب نفيه

الثانى : أنهما متلازمان علما . قلنا فينتقض بالمضافين ، كيف ولا كل مايعلم

به غيره علة له، ولا العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول

الثالث : الدوران لو لم يفد لجاز استناد المتحركية إلى غير الحركة ، قلنا: ان سلم التغاير فلا نريد بالحركة الا مايوجب المتحركية

الرابع : المقارن إن لازم المدار حصل المطلوب وإلا لم يكن هذا مدارا، قلنا : لعل المدار لازم أعم فيوجد دونه فى صورة النزاع

وثانيها : السبر وهو قسمة غير منحصرة ، فاذا قيل قد تكون العلة أمرا آخر قيل لادليل فينتفى

وثالثها : الالزامات وهو القياس على مايقول به الخصم لعلة فارقة ، وهو لايفيد اليقين ولا الالزام ، لأن الخصم بين منع علة الأصل وحكمه

المقصد السادس فى المقدمات : فالقطعية سبع :

الأولى : الأوليات ، مالا تخلو النفس عنها بعد تصور الطرفين

الثانية : قضايا قياساتها معها ، نحو الاربعة منقسمة بمتساويين فهى زوج

الثالثة : المشاهدات ، مايحكم به العقل بمجرد الحس

الرابعة : المجربات ، مايحكم بها العقل بواسطة الحس مع التكرار

الخامسة : الحدسيات ، كعلم الصانع لأتقان فعله

السادسة : المتواترات ، مايحكم بها بمجرد خبر جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب

السابعة : الوهميات فى المحسوسات ، نحو كل جسم فى جهة

والظنية أربع :—

الأولى : مسلمات تقبل على أنها مبرهنة فى موضع آخر

الثانية : مشهورات اتفق عليها الجم الغفير

الثالثة : مقبولات تؤخذ ممن حسن الظن فيه أنه لايكذب

الرابعة : المقرونة بالقرائن كنزول المطر لوجود السحاب

ولنتكلم الآن فى مقدمات مشهورة بين القوم ذوات فروع :—

الأولى : ليس عدد أولى من عدد فينتفى العدد، كنفى مسألة الوحده . وتعلق علم بمعلومين ، وقدرة بمقدورين ، قالوا: إما أن لايثبت عدد أو يثبت عدد غير متناه، نحو كون الله عالما بكل معلوم وقادرا على كل ممكن . فنقول : عدم الأولوية فى نفس الأمر ممنوع. وفى ذهنك لايفيد ، فان قال: حكم الشيء حكم مثله لزمه نفى الواحد، واذا: يلزمهم صحة قدم العالم ، ويخص جانب النفى بسؤال. وهو أن مالا يتناهى ان امتنع لدليل لم يقس عليه مالا يمتنع. والا لم يمكن نفيه

الثانية : انهم يحكمون على المتشاركين فى صفة بالمساواة ، كنفى المعتزلة قدم الصفات. والا ساوت الذات ، وكونه تعالى عالما بعلم والا فهو مساو لعلمنا ، والمتكلمين المجردات والا فمثل الله ، وضعفه ظاهر

الثالثة : هذه صفة كمال فتثبت لله تعالى، وهذه صفة نقص فتنتفى عنه، وقد تعتبر فى الأفعال. وهو الحسن والقبح . وفى الذات والصفات ، وانما تثبت لو قبلها الذات. وحصل معنى الكمال. وكانت كمالا لها. ووجب لها كل ماهو كمال بالبرهان

المقصد السابع : الدليل إما عقلى بجميع مقدماته . أو نقلى بجميعها . أو مركب منهما ، والأول العقلى والثانى لايتصور ، إذ صدق المخبر لابد منه وأنه لايثبت الا بالعقل ، والثالث هو الذى نسميه بالنقلى ؛ ثم مقدماته القريبة قد تكون عقلية محضة ، وقد تكون نقلية محضة ، وقد يكون بعضها مأخوذة من العقل وبعضها من النقل فلا بأس أن يسمى هذا القسم بالمركب ؛ والمطالب ثلاثة أقسام : ـ

أحدها : مايمكن ـ أى مالايمتنع ـ عقلا اثباته ولانفيه نحو جلوس غراب الآن على منارة الاسكندرية، فهذا لايمكن اثباته الا بالنقل

الثانى : مايتوقف عليه النقل مثل وجود الصانع ونبوة محمد، فهذا لايثبت الا بالعقل إذ لو أثبت بالنقل لزم الدور

الثالث : ماعداها نحو الحدوث، إذ يمكن اثبات الصانع دونه. والوحدة، فهذا يمكن اثباته بالعقل، إذ يمتنع خلافه عقلا بالدليل الدال عليه. وبالنقل لعدم توقفه عليه

المقصد الثامن : الدلائل النقلية هل تفيد اليقين ؟ قيل لا. لتوقفه على العلم بالوضع والارادة ، والأول انما يثبت بنقل الائمة والنحو والصرف، وأصولها تثبت برواية الآحاد ، وفروعها بالأقيسة، وكلاهما ظنيان ، والثانى يتوقف على عدم النقل والاشتراك ، والمجاز ، والاضمار ، والتخصيص ، والتقديم والتأخير والكل لجوازه لايجزم بانتفائه ، بل غايته الظن

ثم بعد الامرين لابد من العلم بعدم المعارض العقلى . إذ لو وجد لقدم على الدليل النقلى قطعا إذ لايمكن العمل بهما ولا بنقيضهما ، وتقديم النقل على العقل ابطال للأصل بالفرع. وفيه ابطال للفرع ، وإذا أدى اثبات الشيء الى ابطاله كان مناقضا لنفسه فكان باطلا ، لكن عدم المعارض العقلى غير يقينى. إذ الغاية عدم الوجدان وهو لايفيد القطع بعدم الوجود. فقد تحقق أن دلالتها تتوقف على أمور ظنية فتكون ظنية. لأن الفرع لايزيد على الأصل فى القوة

والحق أنها قد تفيد اليقين بقرائن مشاهدة أو متواترة تدل على انتفاء الاحتمالات، فانا نعلم استعمال لفظ الأرض والسماء ونحوهما فى زمن الرسول فى معانيها التى تراد منها الآن. والتشكيك فيه سفسطة ، نعم: فى إفادتها اليقين فى العقليات نظر. لأنه مبنى على أنه هل يحصل بمجردها الجزم بعدم المعارض العقلى؟ وهل للقرينة مدخل فى ذلك؟ وهما مما لايمكن الجزم بأحد طرفيه .

* * *

الموقف الثانى

فى الأمور العامة

أى مالا يختص بقسم من أقسام الموجود ، التى هى الواجب والجوهر والعرض. إذ قد أوردنا كلا من ذلك فى بابه ، وفيه مقدمة ومراصد : —

المقدمة فى قسمة المعلومات

إما أن يقال بأن المعدوم ثابت أولا ، وعلى التقديرين إما أن تثبت الواسطة بين الموجود والمعدوم وهو الحال أولا ، فهذه أربعة احتمالات : ـ

الأول : المعدوم ليس بثابت ولا واسطة ، وهو مذهب أهل الحق . فالمعلوم إما أن لايكون له تحقيق فى الخارج أو يكون . والأول المعدوم . والثانى الموجود

الثانى : المعدوم ليس بثابت والواسطة حق ، وقال به القاضى وإمام الحرمين منا أولا ، فالمعلوم إما لاتحقق له وهو المعدوم أوله تحقق إما باعتبار ذاته وهو الموجود . أو باعتبار غيره أى تبعا له وهو الحال ، وعرفوه بأنه صفة لموجود لاموجودة ولامعدومة . فقولنا : صفة لأن الذوات إما موجودة أو معدومة لاغير ، ولموجود لأن صفة المعدوم معدومة ، ولاموجودة لتخرج الأعراض ، ولامعدومة لتخرج السلوب .

الثالث : المعدوم ثابت ولاواسطة . وهو مذهب أكثر المعتزلة ، فالمعلوم إما لاتحقق له فى نفسه وهو المنفى . أوله تحقق وهو الثابت ، وأيضا : فاما أن لاكون له فى الأعيان وهو المعدوم ، أوله كون وهو الموجود . والمنفى أخص من المعدوم لاختصاصه بالممتنع منه ، وأنت تعلم أن نقيض الأخص أعم من نقيض الأعم ، فيكون الثابت أعم من الموجود لصدقه عليه وعلى المعدوم الممكن .

الرابع : المعدوم ثابت والحال حق ، وهو قول بعض المعتزلة فيقول. الكائن فى الأعيان إما بالاستقلال وهو الموجود أو بالتبعية وهو الحال. فيكون أيضا قسما من الثابت وغيره المعدوم . فان كان له تحقق فى نفسه فثابت وإلا فنفى ،

وأما الحكماء فقالوا : ما يمكن أن يعلم إما لا تحقق له بوجه وهو المعدوم ، وإما له تحقق ما وهو الموجود ، ولا بد من انحيازه بحقيقة ، فان انحاز مع ذلك بهوية شخصية فهو الموجود الخارجى . وإلا فهو الموجود الذهنى . والموجود فى الخارج إما أن لا يقبل العدم لذاته وهو الواجب لذاته. أو يقبله وهو الممكن لذاته. وهو إما أن يوجد فى موضوع أى فى محل يقوم ما حل فيه وهو العرض أولا وهو الجوهر ، فقولنا يقوم ماحل فيه احتراز عن الصورة لوجودها فى محل وهو المادة. لكنه غير مقوم لما حل فيه فان المادة هى المتقومة بالصورة عندهم فالصورة جوهر . فالمحل أعم من المادة ، والحال أعم من الصورة.

وقال المتكلمون : الموجود — أى فى الخارج اذلا يثبتون الذهنى — إما أن لا يكون له أول ، أى لا يقف وجوده عند حد يكون قبله العدم وهو القديم. أو يكون له أول وهو الحادث ، والحادث إما متحيز أو حال فى المتحيز أو لا متحيز ولا حال فيه ، فالمتحيز هو الجوهر ، ونعنى به المشار اليه بالذات إشارة حسية بأنه هنا أو هناك ، والحال فى المتحيز هو العرض ، ونعنى بالحلول فيه أن يختص به بحيث تكون الاشارة اليهما واحدة كاللون مع المتلون دون الماء مع الكوز ، وما ليس متحيزا ولا حالا فيه لم يثبت وجوده عندنا ، فمنهم من قنع بهذا ، ومنهم من جزم بامتناعه لوجهين : —

الأول : أنه لو وجد لشاركه البارى فى هذا الوصف . ولا بد أن يمايزه بغيره فيلزم التركيب وأنه محال .

الثانى : أن هذا أخص صفات البارى فان من سأل عنه لا يجاب إلا به فمشاركه فيه غيره لشاركه فى الحقيقة ، فيلزم حينئذ إما قدم الحادث أو حدوث القديم.

وجواب الأول : أنه لايلزم من الاشتراك فى وصف سيما وهو سلبي التركيب. لجواز اشتراك البسيطين فى عارض ثبوتى كالوجود. أو سلبي كنفى ماعداهما. والثانى : أنا لانسلم أنه أخص صفاته ، بل إما الوجوب الذاتى وإما كونه موجدا لكل ماعداه أو القدم ، وهذه الدعوى لاتخلو عن مصادرة .

المرصد الاول فى الوجود والعدم. وفيه مقاصد

المقصد الأول فى تعريفه : فقيل إنه بديهى لوجوه :ـ

الأول: أنه جزء وجودى وهو متصور بالبديهة ، وجزء المتصور بالبديهة بديهى ، وعلى التنزل فلا بد من الانتهاء إلى دليل يلزم من وجوده وجوده ويكون وجوده ضروريا دفعا للتسلسل ، وبه يتم الدليل ، أو نقول: ولا دليل عن سالبتين فلا بد من مقدمة موجبة قد حكم فيها بوجود المحمول للموضوع وأنه يستدعى تصور الوجود المطلق ... وجوابه : أنا لانسلم أن وجودى حقيقته متصورة بالبديهة ، نعم أنا موجود تصديق بديهى وأنه لايستدعى تصور وجودى بالكنه بل باعتبار ما . كما أن أحد طرفيه أنا والمشار إليه بأنا حقيقته غير بديهية ، قوله لابد من الانتهاء إلى دليل وجوده ضرورى. قلنا ممنوع ، نعم لابد من دليل هو ضرورى. وأما وجوده فلا. إذ قد لايكون له وجود فانا نستدل بصدق المقدمتين لا بوجودهما فى الخارج ، قوله الموجبة ماحكم فيه بوجود المحمول للموضوع. ممنوع . بل ماحكم فيه بأن ماصدق عليه الموضوع صدق عليه المحمول. وقد لايوجدان .

الثانى : قولنا الشىء إما موجود أو معدوم بديهى. وأنه يتوقف على تصور الموجود والمعدوم فيكون بديهيا ، فان قيل إن زعمت أنه بديهى مطلقا فمصادرة ، أو أن الحكم بعد تصور الطرفين بديهى لم ينفع ، قلنا : بديهى مطلقا ولا مصادرة لأن بداهته تتوقف على بداهة أجزائه ، ولا يتوقف العلم

بداهته على العلم ببداهة أجزائه بل يستتبعه ، وجوابه: أنه يكفي تصورها بوجه ما .

الثالث : أنه لو كان مكتسبا فاما بالحد أو بالرسم والقسمان باطلان ، أما تعريفه بالحد فلأن الحد إنما يكون بالاجزاء والوجود بسيط ؛ والا فأجزاؤه إما وجودات فيكون الجزء مساويا للكل فى الماهية. أولا ، فعند الاجتماع لابد أن يحصل أمر هو الوجود والا فلا وجود ، ويكون عارضا لها مسببا من اجتماعها فتكون هى علل الوجود ومعروضاته لاأجزاءه ، وقد يقال الاجزاء تتصف بالوجود فيكون الكل صفة للجزء أو بالعدم فيلزم اجتماع النقيضين . وقد يقال إما أن تتصف بوجود مع أو بعد فليس الجزء متقدما. أو قبل فيتقدم الشيء على نفسه. أو لاتتصف به فالوجود محض ماليس له وجود

وأما تعريفه بالرسم فلوجهين :—

أحدهما : أن الرسم لايفيد معرفة كنه الحقيقة والنزاع فيه

الثانى : أن الرسم يجب أن يكون بالأعرف ولا أعرف من الوجود بالاستقراء ، وأيضا: فهو أعم المفهومات ، والأعم جزء الأخص والجزء أعرف وأيضا: فالنقيض عام والأعم أقل شرطا ومعاندا لأن شرط العام ومعانده شرط للخاص ومعاند له من غير عكس ؛ فيكون وقوعه فى النفس أكبر ، وجوابه أنا نختار أن أجزاءه وجودات ، قولك فالجزء مساو للكل فى الماهية . قلنا ممنوع فان وجود كل شيء عندنا نفس حقيقته وهى متخالفة . قوله يحصل عند الاجتماع أمر آخر ، قلنا نعم وهو المجموع ، ثم ماذكرته منقوض بسائر المركبات إذ نطرده بعينه فى السكنجبين مثلا ، قوله الأجزاء تتصف بالوجود أو العدم ، قلنا كسائر المركبات إذ جزؤها لايخلوا عنها أو عن نقيضها

والحق عند الحكماء اتصاف الوجود ونقيضه بالعدم وأنه من المعقولات الثانية التي لا وجود لها فى الخارج ومالا وجود له فهو معدوم إذ لا واسطة ،

وعند الشيخ اتصافه بالوجود لأنه نفس الحقيقة وأنها موجودة، وقد يقال لا تتصف لا بهذا ولا بذاك وهو تصريح بأثبات الواسطة، قوله تتصف بوجود مع أو بعد أو قبل قلنا مبنى على تمايز الجنس والفصل فى الخارج وتقدمهما فيه، وهو ممنوع بل التمايز فى الذهن كما سيأتى، أو نختار أنه يتصف بالمعدوم ولا يكون الوجود محض العدمات بل محض معدومات. وكذا كل مركب، فالعشرة محض أمور لا شيء منها بعشرة، قوله الرسم لا يعرف الكنه. قلنا لا يجب تعريفه الكنه، وأما أنه لا يفيده شيء من الرسوم فلا. لجواز أن يكون من الخواص ما تصوره موجب لتصور كنه الحقيقة، قوله لا أعرف من الوجود مصادرة، فان من لا يسلم كونه بديهيا كيف يسلم أنه لا أعرف منه، قوله الأعم جزء الأخص. ممنوع، بل قد يكون عرضا عاما، قوله الفيض عام. قلنا مبنى على الموجب بالذات، وقوله شروط العام ومعانداته أقل، قلنا ذلك بالنسبة إلى تحققهما فى الهويات، إذ العموم والخصوص إنما يعرض للشيء باعتبار ذلك لا إلى تحققهما فى الذهن. إذ لا علاقة بين الصورتين الذهنيتين.

والمنكر له فرقتان : —

الأولى : من يدعى أنه كسبي لوجهين :—

الأول : أنه إما نفس الماهية فلا يكون بديهيا كالماهيات، وإما زائد فيكون من عوارضها فيعقل تبعا لها فلا يكون بديهيا أيضا، والجواب. لا نسلم أنه إذا كان عارضا للماهية عقل تبعا لها. إذ قد يتصور مفهوم العارض دون ملاحظة معروضه، سلمناه. لكن يكفى تصور ماهية معينة وقد تكون ضرورية، وقد يجاب عنه بأنه يعقل تبعا للماهية المطلقة وأنها بديهية وفيه نظر. لأن الماهية من حيث هى ماهية من عوارض الماهيات المخصوصة فيعود الكلام فيها.

الثانى : لا تشتغل العقلاء بتعريف التصورات البديهية كما لا تبرهن على القضايا البديهية فلو كان ضروريا لم يعرفوه. والجواب .. أن تعريفه ليس لافادة

تصوره بل لتميز ماهو المراد بلفظ الوجود من بين سائر المتصورات، ولتلتفت النفس إليه بخصوصه ، وقد أجيب بأن أحدا لم يشتغل بتعريف الكون فى الأعيان ، لكن لما تصوروا أنه شيء يوجب الكون فى الأعيان ولم يكن ذلك ضروريا اشتغلوا بتعريفه .

الثانية : من يدعى أنه لايتصور واحتجوا بأمرين :ـ

الأول : أن تصوره إما يكون بتميزه عن غيره ، ومعنى التميز أنه ليس غيره، وليس غيره عدم لايعقل إلا بعد الوجود فيلزم الدور ، والجواب .. أن تصوره بتميزه عن غيره لابالعلم بتميزه حتى يجب تعقل السلب ، سلمناه ، لكن السلب والايجاب غير العدم والوجود كما عرفت .

الثانى : التصور حصول الماهية فى النفس فتحصل ماهية الوجود فى النفس وللنفس وجود آخر فيجتمع المثلان ، والجواب : لانسلم الوجود الذهنى ولئن سلم فيكفى فى تصوره حصوله للنفس كما نتصور ذاتنا بذاتنا ، أونمنع مماثلة الصورة الكلية للوجود الجزئى الثابت للنفس .

ثم من قال بأنه يعرف ذكر فيه عبارات :ـ

الأولى : أنه الثابت العين.

الثانية : أنه المنقسم إلى فاعل ومنفعل ، أو إلى حادث وقديم .

الثالثة : أنه مايعلم ويخبر عنه. وكله تعريف بالاخفى كما لايخفى .

المقصد الثانى : فى أنه مشترك واليه ذهب الحكماء والمعتزلة لوجوه : ـ

الاول : لو لم يكن مشتركا لامتنع الجزم به عند التردد فى الخصوصيات ضرورة أنه إما نفس الخصوصيات أومختص بها فيزول اعتقاده مع زوال اعتقادها والتالى باطل

الثانى : لنا نقسمه الى الواجب. والممكن. والجوهر. والعرض. ومورد القسمة مشترك بين أقسامه ، لايقال للاشتراك اللفظى كما تقسم العين إلى الفوارة

والباصرة ، لأنا نقول هذه قسمة عقلية لاتتوقف على وضع ،ولذلك لاتختلف باللغات ، ويمكن الحصر العقلى بخلاف ذلك ، وقد ينقض هذان بالماهية والتشخص،والتحقيق أنه ان أريد مجرد الاشتراك فهما أيضا عارضان مشتركان وان أريد التماثل فى الوجود فلا يلزم والنقض بهما وارد

الثالث : ان العدم مفهوم واحد إذ لاتمايز فيه بالذات. فكذا مقابله والا بطل الحصر العقلى فيهما.ضرورة أنه لاحصر فى العدم المطلق والوجود الخاص والجواب . أنا لانسلم أن العدم واحد بل هو رفع الحقيقة ولكل حقيقة رفع يقابلها

الرابع : قال بعض الفضلاء هذه القضية ضرورية اذ نعلم بالضرورة أن بين الموجود والموجود من الشركة فى الكون فى الأعيان ماليس بين الموجود والمعدوم.وهذا لايمنعه الا المعاند ، وتعود قضية الماهية والتشخص

الخامس : قال من زعم أنه غير مشترك فقد أعترف بأنه مشترك من حيث لايدرى. إذ لولا أنه تصور مفهوما واحدا يحكم عليه بأنه غير مشترك لزمه البرهان فى كل وجود وجود أنه كذلك،واذا لم تكن الدعوى عامة لم يمكن اثباتها بدليل عام ، والجواب .. أنا نأخذها سالبة فنقول:لايوجد معنى مشترك فيه بينها يسمى الوجود وذلك لايقتضى وجودا مشتركا.كما يقال لايوجد شخص مشترك فيه بين اثنين ، وتحقيقه أن السالبة لاتقتضى وجود الموضوع.

السادس : لو لم يكن الوجود مشتركا لم يتميز الواجب عن الممكن ،فانا اذا قلنا الشىء اما أن يجب وجوده أولا،فقد يجب له الوجود بمعنى ولا يجب بمعنى آخر ، والجواب : كون الشىء له وجودان ، وان كان نفس الحقيقة معلوم الانتفاء بالضرورة ، وأما من قال ليس بمشترك فهم القائلون بأنه نفس الحقيقه

وستجىء حججهم

المقصد الثالث : فى أن الوجود نفس الماهية أو جزؤها أو زائد عليها وفيه مذاهب : ـ

أحدها: للشيخ أبى الحسن الأشعرى وأبى الحسين البصرى ، أنه نفس الحقيقة فى الكل لوجوه :ـ

الأول : لوكان زائدا كانت الماهية من حيث هى هى غير موجودة فكانت معدومة فيلزم اتصاف المعدوم بالوجود وأنه تناقض ، والجواب من وجهين؛ النقض بسائر الأعراض الزائدة . والحل وهو أن الماهية من حيث هى لاموجودة ولامعدومة كما سيأتى ، وكل منهما أمر ينضم إليها.

الثانى : قيام الصفة الثبوتية بالشىء فرع وجوده فى نفسه ضرورة ، فلو كان الوجود صفة قائمة بالماهية لزم أن يكون قبل الوجود لها وجود. ويلزم تقدم الشىء على نفسه. ويعود الكلام فى ذلك الوجود ويتسلسل . ومع امتناعه فلا بد من وجود لايكون بينه وبين الماهية وجود آخر قطعا ، والجواب . . أن الضرورة فى صفة وجودية هى غير الوجود ، وأما الوجود فالضرورة تقضى بامتناع مسبوقيته بالوجود لما ذكرتم .

الثالث : لو كان زائدا لكان له وجود ويتسلسل . والجواب المنع . اذ قد يكون من المعقولات الثانية، وان سلم. فقد يكون وجود الوجود نفسه وكذلك قدم القدم وحدوث الحدوث وأمثاله. فان كل وصف يلحق الغير فهو زائد عليه ؛ لكن ثبوته لنفسه ليس أمرا زائدا

وثانيها: مذهب الحكماء أنه نفس ماهية الواجب وان زاد فى الممكن؛ إذ لو قام وجوده بماهيته لكان محتاجا اليها وأنها غيره ، والمحتاج الى الغير ممكن ، فله علة وهى ليست غير الماهية، وإلا لكان وجود الواجب معلولا لغيره فهى الماهية. والعلة متقدمة على المعلول بالوجود فتتقدم الماهية على الوجود بالوجود وأنه محال لما مر من الوجوه، أجيب عنه بأن العلة متقدمة، وأما بالوجود فممنوع فان التقدم قد يكون بغير الوجود

كتقدم الماهية الممكنة، فانها قابلة للوجود عندكم، والقابل متقدم، وليس ذلك بالوجود، لما ذكرتم بعينه، وأيضاً: فالأجزاء مقومة للماهية، والمقوم متقدم ضرورة، وليس ذلك بالوجود، لأنا نجزم بذلك. وإن قطعنا النظر عن الوجود، لا يقال: هو تقدمه بالوجود على تقدير الوجود، لأنا نقول: فبهذه الحيثية هي التقدم، وأنها تلحقه لا باعتبار الوجود، وهو كاف في المنع، أجاب الحكماء: بأن المفيد للوجود لا بد وأن يلحظ العقل له وجودا أولا، والمستفيد للوجود لابد وأن يلاحظ له الخلو عن الوجود، والمقوم للماهية يجب أن يقطع فيه النظر عن وجوده وعدمه، فالمنع مندفع، والفرق بين صورة النزاع وما جعلتموه مستندا للمنع بين، فلا يستلزم جوازه جوازه

وثالثها: أنه زائد على الحقيقة في الواجب والممكن، فههنا بحثان: —

البحث الأول: أنه زائد في الممكن لوجوه: —

الأول: أن الماهية من حيث هي هي تقبل العدم، وإلا ارتفع الامكان، ومع الوجود تأباه. ولو كان نفس الماهية أو جزءها لم تكن كذلك، بل كانت تأبى العدم من حيث هي هي، وأجيب: بأنك ان أردت بقبول العدم أنها تثبت خالية عن الوجود فممنوع، وإن أردت ارتفاعها فلا نسلم أنها لو كانت نفس الوجود لما قبلته، لأن الوجود نفسه يرتفع، لأنه اذا ارتفع الماهية فقد ارتفع وجودها قطعا

الثاني: أنا نعقل الماهية كالمثلث مع الشك في وجودها، لا يقال: الشك إنما يتصور في وجودها الخارجي دون الذهني، فانه نفس التعقل، والكلام في الوجود المطلق، لأنا نقول: تحقق الوجود الذهني لا يمنع الشك فيه، ولذلك اختلف فيه. ومن أثبته أثبته ببرهان، وأيضا: فالماهية الخارجية خالية عن الوجود الذهني فيغايرها

وقد قال بعض الفضلاء : حاصل الدليل أنا نعلمه تصورا ولا نعلمه تصديقا، فلا ينتج، إذ الوسط غير مكرر، وليس له ورود، إذ الاستدلال بأنا نشك فى ثبوته للماهية، ولا شىء من الماهية وجزئها مما يشك فى ثبوته للماهية .

الثالث : لو كان الوجود نفس الماهيه لما أفاد حمله عليها، وكان قولنا السواد موجود، كقولنا السواد سواد، والموجود موجود .

الرابع : أنه لو لم يكن زائدا لكان إما نفسها أو جزءها . والأول باطل؛ لأنه مشترك دونها ، وكذا الثانى ، إذ لو كان جزء لكان أعم الذاتيات، فكان جنسا، لها وتتمايز أنواعه بفصول، هى أيضا موجودة، فيكون جنسا لها. فلها فصول كذلك، ويلزم التسلسل، وأنه محال، إذ المركب لا بد له من الانتهاء إلى البسيط، والكثرة ولو غير متناهية لا بد فيها من الواحد، وأيضا: فالوجود إما جوهر فلا يكون جزأ للعرض، أو عرض فلا يكون جزأ للجوهر .

والجواب ـ أنه قد يكون جنسا للأنواع ، عرضا عاما للفصول كالجوهر . قوله أما جوهر أو عرض . قلنا: لا جوهر ولا عرض فإنهما من أقسام الموجود،

والتحقيق أن هذه الوجوه إنما تفيد تغاير المفهومين دون الذاتين، والنزاع إنما وقع فيه، فإن عاقلا لا يقول مفهوم السواد هو بعينه مفهوم الوجود، بل ما صدق عليه السواد هو بعينه ما صدق عليه الوجود، وليس لهما هويتان متمايزتان تقوم إحداهما بالأخرى، كالسواد بالجسم، وهو الحق و إلا لكان للماهية هوية مع قطع النظر عن الوجود، فكان لها قبل الوجود وجود، وهو معنى كلام الشيخ وفحوى دليله، نعم: لما أثبت الحكماء الوجود الذهنى، فإنهم و إن وافقوه فى ذلك قالوا: بأنه يغاير الحقيقة ذهنا ، فصرح ابن سينا فى الشفاء أنه من المعقولات الثانية ، فليس فى الأعيان شىء هو وجود أو شىء، إنما الموجود سواد أو انسان، وذلك كالحقيقة. والتشخص. والذاتى. والعرضى ، فاذاً: النزاع راجع إلى النزاع فى الوجود الذهنى .

البحث الثانى : أن الوجود زائد على الماهية فى الواجب لوجوه : —

الأول : لو لم يكن مقارنا لماهيته ، فتجرده إما لذاته ، فيكون كل وجود مجردا ، فيكون وجود الممكن مجردا ، وقد أبطلناه ، واما لغيره ، فيكون تجرد واجب الوجود لعلة منفصلة ، فلا يكون واجبا ، هذا خلف .

الثانى : أن الوجب مبدأ الممكنات ، فلو كان هو الوجود المجرد ، فالمبدأ إما الوجوب ، أو مع قيد التجرد . والأول يقتضى أن يكون كل وجود مبدأ لما الواجب مبدأ له ، فيكون كل شىء مبدأ لكل شىء حتى لنفسه وعلله ، وبطلانه أظهر من أن يخفى . والثانى يقتضى أن يكون التجرد — وهو عدم العروض — جزأ من مبدأ الوجود ، وانه محال . لا يقال : لم لا يجوز أن يكون التجرد شرطا لتأثيره ؟ لأنا نقول : فاذاً كل وجود مبدأ ، إلا أنه تخلف عنه الأثر لفقد شرطه ، ويعود المحال . وقد أجاب عنهما بعض الفضلاء بأن النزاع ليس فى الوجود المشترك ، بل فى وجوده الخاص ، فان ما صدق عليه أنه وجود ليس فى الواجب أمرا زائدا ، وهو المجرد والمبدأ ، وأما حصته من مفهوم الكون فى الأعيان فزائدة ، وهذا لا يشفى عليلا ، فانه اعتراف بان حصة الكون عارضة لماهيته تعالى ، كما أنها عارضة لماهية الممكنات ، فلا فرق ! إلا أن يثبت أن للممكنات أمرا ثالثا وراء الماهية ، وحصة الكون هو ماصدق عليه أنه وجود ، وأنه معروض للحصة عارض للماهية ولم يقم عليه دليل ، بل ولا قال به أحد ، فان التزمه ملتزم التزمنا عدمه فى الواجب ، وطالبناه باثباته فى الممكن .

نعم : هاهنا اعتراضان على الوجهين ، فان الوجود مقول بالتشكيك ، فانه فى الواجب أولى وأقدم وأقوى ، فيكون عارضا لما يصدق عليه ، فالأشياء التى يصدق عليها أنه وجود لا موجود ، مختلفة بالحقيقة . فقد يكون هو فى الواجب المقتضى للتجرد وللمبدئية ، ولا يلزم مشاركة الممكن له فى ذلك ، لاختلاف الوجودين بالحقيقة ، وأيضا : فانا أن نطرح مؤنة بيان التشكيك ، ونقنع بمجرد المنع ، ونقول : وان سلمنا أن الوجود أمر مشترك معنى ، فلم لا يجوز أن يكون حقائق

الوجودات متخالفة؟ فيجب لوجود الواجب ما يمتنع على وجود الممكن كالماهية والتشخص، فانه يجب لبعض ما صدق عليه أحدهما ما يمتنع لبعض آخر، لاختلاف ما صدقا عليه مع الاشتراك فيهما .

دليل آخر . الوجوب اضافة تقتضى طرفين . قلنا ممنوع ، بل هو نفس الماهية، إلزام للحكماء، الوجود طبيعة نوعية فلا تختلف لوازمه، وبه أثبت الحكماء الهيولى للفلكيات . وأبطلوا المثل المجردة . والجواب . منع كونه طبيعة نوعية .

المقصد الرابع : فى الوجود الذهنى : احتج مثبتوه وهم الحكماء بأمور : —

الأول : انا نتصور مالا وجود له فى الخارج ، كالممتنع واجتماع النقيضين والعدم المقابل للوجود المطلق، ونحكم عليه باحكام ثبوتية . وأنه يستدعى ثبوتها . إذ ثبوت الشىء لغيره فرع ثبوته فى نفسه، وإذ ليس فى الخارج فهو فى الذهن . فان قلت : لو صح هذا لصدق المعدوم المطلق لا يعلم ولا يخبر عنه، وأنه تناقض ، قلنا: يصدق سالبة بمعنى أنه ليس بمعدوم مطلق يعلم ويخبر عنه ، لا أن ثمة أمرا يصدق عليه فى نفس الامر أنه بمعدوم مطلق، وصفته أنه لا يعلم ولا يخبر عنه ، أجاب عنه الامام الرازى، بمنع أنا نتصور مالا وجود له، بل كل ما نتصوره فله وجود غائب عنا، قائم بنفسه كما يقوله إفلاطون ، أو بغيره كما يقوله الحكماء ؛ فان الصور مرتسمة عندهم فى العقل الفعال ، والجواب . . أن المرتسم فيها إن كانت الهويات، لزم تحقق هوية الممتنع فى الخارج، وأنه سفسطة ، وإن كان الصور والماهيات الكلية فهو المراد بالوجود الذهنى . إذ غرضنا إثبات نوع من التميز للمعقولات هو غير التميز بالهوية الذى نسميه بالوجود الخارجى، سواء اخترعها الذهن أو لاحظها من موضع آخر .

الثانى : من المفهومات ماهو كلى . وكل موجود فى الخارج فهو مشخص .

الثالث : لولا الوجود الذهنى لم يمكن أخذ القضية الحقيقية للموضوع،

والتالى باطل . فانا إذا قلنا: الممتنع معدوم، فلا نريد به أن الممتنع فى الخارج معدوم فيه قطعا ، بل أن الأفراد المعقولة للممتنع من الأفراد المعقولة للمعدوم . وهذا بالحقيقة عائد الى الأول ، واحتج نافيه وهم جمهور المتكلمين بوجهين : —

أحدهما . . لو اقتضى تصور الشيء حصوله فى ذهننا، لزم كون الذهن حارا باردا ، مستقيما معوجا

وثانيهما . . أن حصول حقيقة الجبل والسماء فى ذهننا مما لا يعقل . وأجاب عنه الحكماء : بأن الحاصل فى الذهن صورة وماهية، لا هوية عينية ، والحار مايقوم به هوية الحرارة، والذى يمتنع حصوله فى الذهن هو هوية الجبل والسماء . وأما مفهوماتها الكلية فلا . لا يقال: الحاصل فى الذهن ان كان مساويا لها عاد الالزام، وإلا لم تكن هى حاصلة، لأنا نقول : الحاصل نفس الماهية ، وأنه ليس مساويا للهوية فى الحقيقة والاحكام، نعم: ماهيتها، ولا معنى للماهية إلا ذلك . فقولك هل يساويها أولا، خال عن التحصيل . وبالجملة: فالصور الذهنية مخالفة للخارجية فى اللوازم ، وما ذكرتم امتناعه هو حكم الخارجى . فلم قلتم إن الذهنى كذلك؟

المقصد الخامس : المعدومات هل تتمايز أم لا ؟ منهم من أثبته ؛ فان عدم الشرط يوجب عدم المشروط، وعدم الضد يصحح وجود الضد، دون غيرهما، ولولا التمايز لم تختلف مقتضياتها، ومنهم من نفاه، لأن المعدومات نفى صرف لا اشارة إليها أصلا وكل ماهو متميز فله وجود، أما فى الذهن وإما فى الخارج

والحق فيه أنه فرع الخلاف فى الوجود الذهنى، ولا تمايز إلا فى العقل ، فان كان ذلك لوجودها فى الذهن لم يتصور معدوم مطلقا، وإلا تصور .

المقصد السادس : فى أن المعدوم شيء أم لا، وأنها من أمهات المسائل . فقال غير ابى الحسين البصرى وأبى الهذيل العلاف من المعتزلة: إن المعدوم الممكن شيء . فان الماهية عندهم غير الوجود، معروضة له، وقد تخلو عنه، ومنعه الاشاعرة مطلقا، لأن الوجود عندهم نفس الحقيقة ، فرفعه رفعها وبه

قال الحكماء ، فان الماهية لا تخلو عندهم عن الوجود الخارجي أو الذهني ، نعم: المعدوم في الخارج يكون شيئا في الذهن ، وأما إن المعدوم في الخارج شيء في الخارج أو المعدوم المطلق شيء مطلقا ، أو المعدوم في الذهن شيء في الذهن ، فكلا فالشيئية عندهم تساوق الوجود وإن غايرته لأن قولنا السواد موجود يفيد فائدة يعتد بها دون قولنا السواد شيء : وللنافي وجوه :—

الأول : الثبوت أمر زائد على الذات لاشتراكه دونها ، ولافادة الحمل ولا معنى للوجود إلا هو . قلنا: بل هو أعم من الوجود ، فان فسر به فلفظي .

الثاني : الذوات عندكم غير متناهية ، مع أنها إذا أخذت بدون ماقدخرج منها إلى الوجود كانت أقل من الكل بمتناه ، والأكثر من غيره بمتناه متناه ، فالكل متناه ، ونقض بمراتب الأعداد .

الثالث : الذوات إما واجبة التقرر ، فتكون واجبة ، ويلزم تعدد الواجب أو لا ، فتكون محدثة مسبوقة بالنفي . فقيل : الواجب ما يجب وجوده لا ما يجب تقرره .

الرابع : إن العدم صفة نفي ، والموصوف بصفة النفي نفي ، كما أن الموصوف بصفة الاثبات إثبات ، قال الآمدي . وهو في غاية الأحكام والحسن ، وأنه في غاية الضعف ، إذ لا نسلم أن المتصف بصفة النفي نفي ، لجواز اتصاف الموجود بالسلب ، وأما قوله كما أن الموصوف بصفة الاثبات إثبات ، فقياس من غير جامع مع ظهور الفرق .

الخامس : لو تباينت لذواتها كان كل شيئين مختلفين بالذات ، وإلا فان اتحدت لذواتها لم تتكثر في الوجود وإلا فالمعدوم مورد للمتزايلات ، ولزم السفسطة ، قلنا: قولك لذواتها إن أردت لماهياتها ، اخترنا أنها لا تتباين لذواتها ولا تتحد ، ولا يلزم كونها موردا للمتزايلات ، إذ التميز إنما يعرض للهويات . وإن أردت لهوياتها ، فنختار تباينها لذواتها . قولك فكل شيئين مختلفان بالذات ، قلنا

نعم، فان الهوية لا يعرض لها كثرة، وبالجملة: فهو وارد عليكم في الوجود .

والمعتمد وجهان :

الأول : أن القول بثبوت المعدوم ينفي المقدورية ، لأن الذوات أزلية والوجود حال ، أو نقول : الذوات أزلية ، والأحوال لا تتعلق بها القدرة .

الثاني : لو كان ثابتا كان المعدوم أعم من النفي ، فيكون متميزا عنه ، وإلا لكان العام عين الخاص ، فيكون ثابتا ، لأن كل متميز ثابت عندكم، وأنه صادق على المنفي ، وما يصدق عليه صفة ثبوتية فهو ثابت، فالمنفي ثابت هذا خلف، وما يقال أن المعدوم الممكن ثابت ، لا كل معدوم ، فيصدق بعض المعدوم ثابت، فلا يلزم من صدقه على المنفي ثبوته ، إذ يصير هكذا : المنفي معدوم ، وبعض المعدوم ثابت ؛ وأنه لا ينتج لكون الكبرى في الشكل الأول جزئية، فانه بمعزل مما قدمناه من التحرير . وإنما جرهم ذلك القول أنهم لم يحوموا على المراد ، ولم يتفطنوا ، لأن قصدهم الالزام .

للمثبت وجهان : —

الاول : المعدوم متميز ، وكل متميز ثابت ، أما الأول فلأنه متصور ، ولا يمكن تصور الشيء الا بتميزه عن غيره . وأيضا: فإن بعضه مراد ومقدور دون بعض ، ولولا التميز لما عقل ذلك . وأما الثاني فلأن كل متميز له هوية يشير إليها العقل ، وذلك لا يتصور الا بعينه ، والنفي الصرف لا تعين له ، ولا إشارة اليه . والجواب: النقض بما وافقونا على أنه منفي كالممتنعات والخياليات ونفس الوجود ، والتركيب ، والأحوال . هذا وبينا أن ثبوته ينافي كونه مقدورا ومرادا ، فلا يمكن إثباته به ، وبالجملة : فالتميز إن أردتم به القدر الثابت في المنفي ، فظاهر أنه لا يوجب الثبوت ، وإن أردتم به غيره منعناه ، وعليكم تصويره وتقريره، وبيان كونه مقتضيا للثبوت .

الثاني : المعدوم متصف بالامكان ، وأنه صفة ثبوتية — كما سيأتي تقريره —

فكان المتصف به ثبوتيا، وجوابه: مع أن كون الامكان ثبوتيا - كما سيأتي - ولهم شبه غيرها، منها ولا يعود إليهما، نحو أنه فى الأزل ليس الله فيه غيره، والخبران شيئان: ونحو قولنا أن القصد إلى إيجاد غير المعين ممتنع، وأنه الإدراك علم، فليجز مدرك ليس بشيء، ونحوها، ما سنوردها فى مسألة أن الماهيات مجعولة أم لا

خاتمة: وفيها بحثان:

البحث الاول: الشيء عندنا الموجود، وقال الجاحظ والبصرية من المعتزلة هو المعلوم. ويلزمهم المستحيل. والناشئ أبو العباس: هو القديم، والصالحية والجهمية: هو الحادث، وهشام: هو الجسم، وأبو الحسين والنصيبينى: هو حقيقة فى الموجود، ومجاز فى المعدوم، والنزاع لفظى

والحق ما ساعد عليه اللغة، والظاهر معنا. ونحو (خلقتك من قبل ولم تك شيئا) ينفى إطلاقه على المعدوم، (والله على كل شيء قدير) ينفى اختصاصه بالقديم. و (ولا تقولن لشيء إنى فاعل ذلك) اختصاصه بالجسم. و (ألا كل شيء ما خلا الله باطل) اختصاصه بالحادث

البحث الثانى: فى تفريعات المعتزلة على القول بأن المعدوم شيء، قالوا: المعدومات الممكنة قبل وجودها ذوات. وأعيان. وحقائق ثم اختلفوا: فقال أبو اسحق بن عياش: الذوات فى العدم معراة عن جميع الصفات. وقال غير ابن عياش: أنها فى حال العدم متصفة بصفات الأجناس، ككون السواد سوادا، والبياض بياضا، والجوهر جوهرا، والعرض عرضا، وهى إما عائدة الى الجملة، أو إلى التفصيل، والاول هو الحياة وما يتبعها، والثانى إما للجواهر وإما للأعراض. فللجواهر أربعة:

الاول: الصفة الحاصلة حالتى الوجود والعدم، وهى الجوهرية.

الثانى: الصفة الحاصلة من الفاعل، وهو الوجود

الثالث: ما يتبع الوجود وهو التحيز.

الرابع : المعللة بالتحيز بشرط الوجود، وهو الحصول فى الحيز

وللأعراض الثلاثة الأول ، أعنى الحاصل حالتى الوجود والعدم وهو العرضية، وما للفاعل وهو الوجود، والتابعة له وهو الحصول فى المحل. ومنهم من قال : الجوهرية نفس التحيز . وابن عياش ينفيهما حال العدم . والشحام يثبتهما فيه مع الحصول فى الحيز . والبصرى يثبتهما دون الحصول فى الحيز، وأنه يختص باثبات العدم صفة

والكل اتفقوا على أنه بعد العلم بأن للعالم صانعا قادرا عالما حيا يحتاج إلى إثباته بالدليل : قال الامام الرازى، إنه جهالة، ولعلهم أرادوا أنا بعد أن نعلم أن صانع العالم ذات تتصف بهذه الصفات، نحتاج إلى أن نبين أن للعالم صانعا، أى ذاتا تتصف بها ، كما نعلم أن الواجب يمتنع عدمه ، ومع ذلك نحتاج إلى إثباته بالبرهان ، وهذا قول صحيح ، إذ معناه أنه لا يصلح صانعا للعالم إلا من هذه صفاته ، وبهذا القدر لا يلزم وجوده فى الخارج، وماذا تقول فيمن يقول : شريك البارى يجب اتصافه بهذه الصفات، وإلا لم يكن شريكا له، وأنه ممتنع .

المقصد السابع : الحال وهو الواسطة بين الموجود والمعدوم . وقد أثبته إمام الحرمين أولا ، والقاضى منا، وأبو هاشم من المعتزلة . وبطلانه ضرورى لما عرف أن الموجود ماله تحقق ، والمعدوم ماليس كذلك ، ولا واسطة بين النفى والاثبات ، ضرورة واتفاقا، فان أريد نفى ذلك فهو سفسطة ، وإن أريد معنى آخر لم يكن النفى والاثبات متوجهين إلى معنى واحد ، فيكون النزاع لفظيا . والذى أحسبهم أرادوه حسبانا يتاخم اليقين، أنهم وجدوا مفهومات يتصور عروض الوجود لها، فسموا تحققها وجودا ، وارتفاعها عدما ، ومفهومات ليس من شأنها ذلك ، فجعلوها لا موجودة ولا معدومة ، فنحن نجعل العدم للوجود سلب إيجاب ، وهم عدم ملكة ، ولا ننازعهم فى المعنى ولا فى التسمية.

حجة المثبتين وجهان .

الأول : الوجود ليس موجودا، وإلا زاد وجوده وتسلسل، ولا معدوما،

والا اتصف الشيء بنقيضه ، قلنا موجود ، ووجوده نفسه ، فلا يتسلسل. أو معدوم ، وإنما يمتنع اتصاف الشيء بنقيضه بهو هو ، بأن يقال: الوجود عدم، أو الموجود معدوم . أما بالنسبة فلا ، فان كل صفة قائمة بشيء فرد من أفراد نقيضه .

الثانى : السواد مركب من اللونية وفصل يمتاز به، وهو قابضية البصر فرضا فنقول : الجزءان إن وجدا وهما معنيان أى عرضان ، لزم قيام المعنى بالمعنى وسنبطله . وإن عدما أو أحدهما ، لزم تقوم السواد مع وجوده بالمعدوم، وإنه محال ، قلنا : المختار أنهما موجودان . قولك يلزم قيام المعنى بالمعنى ، قلنا نعم ولم قلتم إنه محال؟ وحجتكم عليه سنبطلها أو نمنع الملازمة ، لأن التمايز بينهما ذهنى ، فليس فى الخارج شيء هو لون، وآخر هو القابض للبصر يقوم به ، بل هو لون ذلك اللون بعينه قابض للبصر . وسنزيد هذا شرحا فى مكانه . فان قيل : يلزم أن يكون البسيط فى الخارج صورتان متغايرتان ، وأنه محال بالضرورة ، قلنا: لا نسلم استحالته، وإنما جزمك بذلك لألفك بالصور الخيالية، كالمنقوش على الجدار، والمتخايل فى المرآة ، ولو علمت أن هذه الصور عقلية، ينتزعها العقل من الهويات الخارجية بحسب استعدادات تعرض للنفس ، وشروط مختلفة تقتضيها من مشاهدة جزئيات أقل أو أكثر، والتنبه لمشاركات ومباينات بحسبها، لم تستبعد أن تعقل النفس صورة مطابقة لشخص، وأخرى تطابقه وبنى نوعه، وأخرى يشاركها فيها المشاركون له فى جنسه .

خاتمة : فى تفريعات القائلين بالحال

الأول : أنهم قسموه الى معلل، أى بصفة موجودة ، كما تعلل المتحركية بالحركة ، والقادرية بالقدرة ، والى غير معلل، نحو اللونية للسواد، والعرضية للعلم .

الثانى : قالوا الذوات متساوية وإنما تمايز بالأحوال . ويبطله أن الذوات

المتساوية لابد وأن يختص كل منها بحال ، فأما لا لأمر ، وأنه ترجيح بلا مرجح ، وأما لأمر ، وذلك إما ذات ، فالكلام فى اختصاصه بالمرجحية ، أو صفة ، فالكلام فى اختصاص الذات بها . وبالجملة ، فالاشتراك فى الذوات ، يوجب الاشتراك فى اللوازم ضرورة ، وأما على رأينا فالذوات متخالفة ، وانها تشترك فى اللوازم ، وذلك غير ممتنع ، بخلاف العكس . وربما قال النافون للأحوال ، بأن الأحوال تشترك فى الحالية ، وما به الاشتراك غير ما به الاختلاف ؛ فالحالية زائدة على الخصوصيات ، وانها حال فيتسلسل . وأجيب عنه بوجهين :

الأول : التزام التسلسل ورده الامام الرازى بأنه يسد باب إثبات الصانع وفيه نظر ، لجواز أن يمتنع التسلسل فى الموجودات ، ولا يمتنع فى الأحوال ، كما لا يمتنع فى الاضافات والسلوب .

والثانى : أن الأحوال لا توصف بالتماثل والاختلاف . وأجاب عنه بأن ذلك جهالة . وفيه نظر ، لأنهم جعلوا التماثل والاختلاف اما صفة أو حالا ، وعلى كلا التقديرين لا يقوم إلا بالموجود ، فاطلاقهما على الأحوال يكون بمعنى آخر . أجاب بأن الحال ليس حالا ، بل هو سلب ، إذ معناه كونه ليس موجودا ولا معدوما .

المرصد الثانى* فى الماهية وفيه مقاصد

المقصد الأول : فى تميز الماهية عما عداها ، لكل شىء حقيقة هو بها هو ، وهى مغايرة لما عداها ، سواء كان لازما لها أو مفارقا ، فالانسانية من حيث هى انسانية ليست إلا الانسانية ، فليست موجودة ولا معدومة ، ولا واحدة ولا كثيرة ، ولا شيئا من المتقابلات ، بل هذه أمور تنضم إلى الانسانية فتكون مع الوحدة واحدة ، ومع الكثرة كثيرة ، وعلى هذا فقس ، فاذا سئلنا بطرفى النقيض ، وقيل : الانسانية من حيث هى إنسانية (ا) أو ليست (ا) ؟ كان الجواب

---

* تلبيه هذا المرصد غير مقرر حسب منهج سنة ١٩٣٦ لقانون رقم ٢٦

الصحيح أنها ليست من حيث هي هي (ا) لا أنها من حيث هي ليست (ا) فان تقديم السلب على الحيثية معناه أنها لا تقتضي (ا) وهو حق . ومعنى تقديم الحيثية على السلب أنها تقتضي لا (ا) وهذا باطل ولو سئلنا عن المعدولتين فقيل : أهي (ا) أولا (ا)؟ لم يلزمنا الجواب . وان قلنا قلنا لا هذا ولا ذاك . فان قيل الانسانية التي لزيد، إن كانت هي التي لعمرو، كان شخص واحد في آن واحد في مكانين ، وإن كانت غيرها لم تكن الانسانية أمرا واحدا مشتركا ، قلنا هي من حيث هي ليست التي في زيد ولا غيرها، بل هما قيدان خارجان يلحقانها بعد النسبة اليهما.

المقصد الثاني : الماهية إذا أخذت مع قيد زائد تسمى مخلوطة، وبشرط شيء، ووجودها مما لا مرية فيه . واذا أخذت بشرط الخلو عن اللواحق سميت مجردة وبشرط لا شيء وأنها لا توجد في الخارج وإلا لحقها الوجود والتعين فلم تكن مجردة ، وهل توجد في الذهن ؟ قيل لا ، لأن وجودها في الذهن من العوارض ، وقيل توجد ، لأن الذهن يمكنه تصور كل شيء حتى عدم نفسه ، ولا حجر في التصورات ، فلا يمتنع أن يعقل الماهية المجردة . وقيل إن شرط تجردها عن الأمور الخارجية وجدت ، وان شرط تجردها مطلقا فلا ، وفيه نظر ، فان كونه موجودا في الذهن ليس من العوارض الذهنية، إذ هي ما جعله الذهن قيدا فيه ، وهذا عرض له في نفس الأمر كونه في الذهن وبعد وضوح الحق ، فلا نمنعك أن تسميها باللواحق الذهنية . وإذا أخذت الماهية من حيث هي هي مع قطع النظر عن المقارنة والتجرد ، سميت مطلقة، وبلا شرط ، وهذه أعم من الأولين وقد وجدت إحدى قسميها وهي المخلوطة ، ووجود الأخص مستلزم لوجود الأعم، فتكون هي أيضا موجودة .

المقصد الثالث : قال أفلاطون : يوجد من كل نوع فرد مجرد ازلي أبدي قابل للمتقابلات . واحتج عليه، بأن الانسان قابل للمتقابلات، وإلا لم يعرض له فيكون مجردا عن الكل ، وأنت قد علمت أن المجرد لا وجود له وان القابل

للمتقابلات الماهية من حيث هى هى ، وأما وجود فرد يكون قابلا لزيد وعمرو فضرورى البطلان ، ولا يوجد فى الخارج الا الهويات الجزئية . هذا ان حمل كلامه على ما هو ظاهر المنقول عنه ، وان عنى به معنى آخر ، مثل ما أوله به بعض المتأخرين ، من أن لكل نوع أمرا مجردا يدبره، وهو الذى يسميه رب النوع ، فذلك بحث آخر .

المقصد الرابع : الماهية اما بسيطة لا تلتئم من عدة أمور تجتمع ، أو مركبة تقابلها ، وينتهى المركب الى البسيط ، لأن العدد ولو غير متناه فيه الواحد ضرورة ، وكلاهما يعتبر الى العقل تارة والى الخارج أخرى، والمركب العقلى لو لم ينته الى البسيط لزم محال آخر ، وهو تعقل ما لا يتناهى ، وإنه محال، فلا تكون الماهية المعقولة معقولة

المقصد الخامس : فى تقسيم الأجزاء وهو من وجهين :

الأول : أنها إن صدق بعضها على بعض فمتداخلة ، والا فمتباينة ، أما المتداخلة فان صدق كل منهما على كل أفراد الآخر فهما متساويان ، نحو الحساس والمتحرك بالارادة ، وإلا فبينهما عموم وخصوص إما مطلقا، وحينئذ: إما أن يقوم العام الخاص، نحو الجسم الأبيض ، أو لا ، نحو الحيوان الناطق ، فان الناطق هو المقوم للحيوان ، واما من وجه، نحو الحيوان الأبيض ، وأما المتباينة فاما أن يعتبر الشيء مع علة أو معلول ، أو ما ليس علة ولا معلولا ، والأول إما مع الفاعل نحو العطاء ، أو القابل نحو الفطوسة ، أو الصورة نحو الأفطس ، أو الغاية نحو الخاتم ، فانه حلقة يتزين بها ، والثانى نحو الخالق ، والثالث إما متشابهة نحو أجزاء العشرة، أو متخالفة ، اما عقلا ، كالجسم المركب من الهيولى والصورة ، أو خارجا ، نحو الانسان المركب من النفس والبدن ، والخلقة المركبة من اللون والشكل .

الثانى : أنها إما وجودية أولا ؛ والأول إما حقيقية كما مر ، أو

اضافية نحو الاقرب ، أو ممتزجة نحو السرير ، والثانى نحو القديم، فانه موجود لا أول له . واعلم أن هذه الاقسام فى الماهية أعم من أن تكون حقيقية أو اعتبارية . وأما اذا اعتبرنا الحقيقية فلا يكون أجزاؤها إلا موجودة والنسبة بينها قد تمتنع على بعض الوجوه

المقصد السادس :الماهيات هل هى مجعولة أم لا ؟ ففيه مذاهب ثلاثة : ـ

الأول : أنها غير مجعولة مطلقا . اذ لو كانت الانسانية بجعل جاعل لم تكن الانسانية عند عدم الجاعل انسانية . وسلب الشيء عن نفسه محال . والجواب : أنا لا نسلم استحالته . فان المعدوم دائما مسلوب عن نفسه دائما، إنما المحال المعدول، وحاصله: أن عند عدمه ترتفع الماهية رأسا ، لا أنها تتقرر مع اللا إنسانيه ، والمحال هو هذا الثانى ، والأول مما نقول به .

الثانى : أنها مجعولة مطلقا ، إذ لو لم تكن الماهية مجعولة ارتفع المجعولية مطلقا ، لأن ما فرض كونه مجعولا من وجود أو موصوفية الماهية به فهو ماهية فى نفسه ، والجواب: أن المجعول هو الوجود الخاص ، لا ماهية الوجود .

الثالث : المركبة مجعولة بخلاف البسيطة ، لأن شرط المجعولية الامكان ، وأنه لا يعرض للبسيط ، فانه نسبة لا تتصور إلا بين شيئين . والبسيط لا شيئين فيه . وقد اعترض بأنه لو صح لم تكن المركبات مجعولة . إذ ليس المركب إلا مجموع البسائط كما مر ، وأنه يفضى إلى نفى المجعولية بالكلية ، لا يقال : المجعول انضمامها أو وجودها ، لأنا نقول ذلك أيضا له ماهية ، فهى إما بسيطة فلا تكون مجعولة ، أو مركبة فيعود الكلام ، والحل أن البسيط له ماهية ووجود، فلعل الامكان يعرض للماهية بالنسبة الى الوجود ،

واعلم أن هذه المسألة من المداحض. وأنا نريد أن نثبت أقدامك باشارة خفيفة الى تحرير محل النزاع، ومنشأ المذاهب ، والحق لا يحتجب عن طالبه بعد ذلك، فنقول : الحكماء لما قسموا الوجود الى ذهنى وخارجى، وجعلوا الماهية قابلة لهما ولرفعهما، رأوا

العوارض ثلاثة أقسام : قسم يلحق الماهية من حيث هي هي ، أي مع قطع النظر عن هوياتها الخارجية ، وذلك كالزوجية للأربعة ، فلو فرض أربعة غير زوج لم تكن أربعة ، وقسم آخر يلحق الوجود، أي الهويات الخارجية ، نحو التناهي والحدوث للجسم ، فانه لا يلزم ماهيته بل وجوده . فان من تصور جسما قديما أو غير متناه لم يكن متناقضا في نفسه ، ولا متصورا لجسم غير جسم ، وقسم يلحق الماهية باعتبار وجودها في الذهن، نحو الذاتية والعرضية والكلية والجزئية، فنبهوا على أن المجعولية إنما تلحق الهوية لا الماهية ، فلو تصور انسان غير مجعول لم يكن لا إنسانا ، وأرادوا بالمجعولية الاحتياج الى الفاعل

وقال بعضهم : وقد أرادوا بالمجعولية الاحتياج الى الغير، أنها تلحق الماهية المركبة ، فان الاحتياج الى جزئها يلحقها لنفس مفهومها قطعا .

وقال بعضهم : الماهية مجعولة مطلقا، وقد أرادا عروض المجعولية لها في الجملة، وأن عاقلا لم يقل بأن الماهية الممكنة مستغنية في تقررها في الخارج عن الفاعل ، إلا ما ينسب الى المعتزلة .

المقصد السابع : المركب إما ذات وإما صفة ، والأول يقوم بعض أجزائه ببعض آخر، وإلا استغنى كل عن الآخر ، فلم يحصل منهما ماهية متحدة . والثاني يقوم بثالث، فاما أن يقوم أجزاؤه بذلك الثالث ، أو يقوم جزء منه بذلك الثالث، ويقوم الجزء الآخر منه بالجزء القائم به ، فيكون قيامه بالثالث بالواسطة .

المقصد الثامن : إنما يحكم بكون الماهية مركبة من أجزاء إذا علم أنها مشاركة لغيرها في ذاتي ومخالفة في ذاتي لا بأن يشتركا في ذاتي ويختلفا بعارض أو سلب لجواز كونه تمام ما هيتهما، كأفراد البسيط تختلف بالتعينات، ولا بأن يختلفا في ذاتي مع الاشتراك في عارض أو سلب . إذ البسيطان قد يستلزمان صفة ثبوتية أو سلبية ، واعلم أن المشتركين في ذاتي إذا اختلفا في لوازم الماهية دل على

التركيب، لأن اللازم لا يستند الى ما به الاشتراك، وإلا كان مشتركا .

المقصد التاسع : لا بد من حاجة الاجزاء بعضها الى بعض، إذ لو استغنى كل عن الآخر لم يحصل منهما ماهية واحدة، كالحجر الموضوع بجنب الانسان وأورد العسكر من الآحاد، والمعجون من المفردات ، وأجيب : بأن الجزء الصورى فيهما محتاج الى المادى، والأولى أن يقال: اما المعجون فلا بد فيه من مزاج يستعقب كيفيات، وأنه محتاج الى الأجزاء ، وأما العسكر فانه ماهية اعتبارية، والكلام فى الماهية الحقيقية . ثم انه يجب أن تكون الحاجة بحيث لا تستلزم الدور . بان يحتاج كل جزء إلى الآخر من جهة واحدة ؛ وأما من جهتين فجائز، كما يحتاج الهيولى من وجه، والصورة من آخر، وسيأتى :-

المقصد العاشر : قال الحكماء: قد ظهر وجوب حاجة بعض الاجزاء الى بعض فأحدهما علة للآخر، وليس الجنس علة للفصل، وإلا استلزمه ، فالفصل علة للجنس ، وأجيب عنه : بأن المحتاج اليه العلة الناقصة ، وأنها غير مستلزمة ، فان أردت بالعلة التامة منعنا كون أحدهما علة ، والحاجة لا تستلزمه ، وأن أردت الناقصة ، فلعل الجنس علة للفصل، ولا يجب استلزامها ، انما المستلزم هى العلة التامة .قال الحكماء الجنس مبهم ، وإنما تحصله بالفصل ـ فهو علة له تحصله فى العقل ، لا أنه علة خارجية، وهذا بين ، فانه ليس المقدار أمرا معينا يقترن به تارة كونه خطا وتارة سطحا ، بل ثمة مقدار هو الخط ليس إلا ومقدار هو السطح ليس إلا ، نعم : المقدار مبهم فى العقل ، بل يحتاج فى تحصله الى أن يكون أحدهما . فالم يقترن به لم تحصل له الصورة الخطية والسطحية .

وتقرر لك من هذا أنه ليس بين الجنس والفصل تمايز فى الخارج ، كيف والأمر أن المتمايزان فى الخارج لا يمكن حمل أحدهما على الآخر بهو هو،

وإن كان بينهما أى اتصال فرضت ، ولنزده زيادة تحقيق فنقول :

العام له مفهوم غير الخاص ، ويتحصل بالخاص فيكون له صورة . وهو يتهما فى الخارج واحدة ، فزيد هو الانسان . وهو الحيوان . وهو الناطق . ولا تعدد فى الخارج ، فاذا اعتبرنا الحيوان مثلا من حيث أنه هو الناطق كان هو الانسان ، وإذا أخذناه من حيث هو مفهوم غيره منضم إليه حصلت منهما ماهية مركبة كان كل واحد منهما جزءا لها ، وإذا أخذناه من حيث هو هو من غير اعتبار أنه ناطق بوجه أو غيره بوجه فهو المحمول ، ومعنى حمله عليه أن هذين المفهومين المتغايرين فى العقل هويتهما الخارجية أو الوهمية واحدة فلا تلزم وحدة الاثنين ، ولا حمل الشىء على نفسه ، وفرعوا على علية الفصل فروعا أربعة : —

الأول : لايكون فصل الجنس جنسا للفصل باعتبار نوعين ، وإلا كان كل منهما علة للآخر ، وأورد عليهم الحيوان والناطق ، فانه جنس للانسان . والناطق فصل له يميزه عن الفرس ، والناطق جنس له ، والحيوان فصل له يميزه عن الملك ، وأجابوا عنه : بأن المراد بالناطق إن كان هو الجوهر الذى له النطق فانه ليس مشتركا بل مختلفا بالماهية فيهما ، وان كان هو هذا العارض لم يكن فصلا .

الثانى : الفصل القريب لايتعدد ؛ فلا يكون لشىء واحد فصلان قريبان ، والا اجتمع على المعلول الواحد علتان مستقلتان ، ويكفينا فى ذلك أن الفصل القريب هو تمام الجزء المميز ، ولو أردنا المميز عن جميع ماعداه لم يمتنع

الثالث : لايقوم فصل إلا نوعا واحدا وإلا فللبسيط أثران .

الرابع : وهو فرع الثالث المتقدم . أنه لايقارن إلا جنسا واحدا ، وإلا فللبسيط أثران ، وكل ذلك ضعفه ظاهر ، ويظهر حقيقته مما لخصناه .

المقصد الحادى عشر : الماهية تقبل الشركة دون التعين فهو غيرها ،

وقد اختلف فى التعين هل هو وجودى أم لا ؟ فذهب المحققون إلى أنه وجودى، لأنه جزء المعين الموجود وجزء الموجود موجود ، وقد قال بعضهم: إن أردت بالمعين معروض التعين ، فلا نسلم أن التعين جزؤه بل هو عارضه ، أو المجموع فلا نسلم أنه موجود ، والجواب : أن المراد بالمعين هو الشخص مثل زيد، ولا ريبة فى وجوده، وليس مفهومه مفهوم الانسان قطعا، وإلا لصدق على عمرو أنه زيد ،فاذاً هو الانسان مع شىء آخر نسميه التعين ، فيكون ذلك الآخر جزء زيد فيوجد ،

واعلم أن نسبة الماهية إلى المشخصات كنسبة الجنس إلى الفصول ، بيد أنه لا يحصل من كل مشخص صورة فى العقل مغايرة للصورة الأخرى، والأشخاص تمايزها فى الوجود الخارجى بهوياتها، وقد احتج الامام الرازى بأنه لو كان عدميا لكان إما عدما مطلقا وإنه ظاهر البطلان ، وإما عدما لتعين آخر ،فذلك الآخر إن كان عدما فهذا عدم العدم فهو وجود ، وإن كان وجودا وهذا مثله فهو وجود ، والجواب : لانسلم أنه لو كان عدميا لكان عدما . بل المراد بالوجودى مايكون ثبوته لموصوفه بوجوده له نحو السواد ، لا أن يكون ذلك باعتبار وجودهما فى العقل واتصافه به فيه . وهو أعم من الموجود، لجواز وجودى لا يعرض له الوجود أبدا ، ويقرب من هذا ماقيل إنه عرض من شأنه الوجود ، وبالجملة فلو كان العدمى هو العدم لكان الوجودى هو الوجود فلا حصر ، أو ماليس بعدم فيكون جميع الأمور الاعتبارية وجودية ولا قائل به ،

وأما المتكلمون فقالوا : التعين أمر عدمى لوجهين : —

الأول : لو كان وجوديا لتوقف انضمامه إلى الماهية على تميزها، وتميزها موقوف على انضمامه إليها فيدور ، وأجيب عنه : بأن الماهية ممتازة بذاتها لا بانضمام التعين

إليها ، وفيه نظر . . إذ مرادهم امتياز حصة من الماهية عن حصة أخرى ، وذلك إنما يكون بالتعين .

الثانى : لو كان موجودا لكان معينا ، فهو مشارك للتعينات فى كونها تعينا ، ويمتاز عنها بتعين فيتسلسل ، وأجيب عنه : بأن كونه تعينا عارض للتعينات ، والمحوج إلى التمايز بتعين زائد هو الاشتراك فى الماهية ، وفيه نظر . . لأن كل تعين فله ماهية كلية فى العقل ضرورة ، سواء كان له ما يشاركه فى نوعه أم لا ، وتعينه غير ماهيته . لأنه لا يقبل الشركة ويتم الدليل ،

والحق أن الدليلين مبنيان على كون التعين أمرا منضما إلى الماهية فى الخارج ممتازا عنها ، وقد علمت أنه نفس الهوية . وهذا هو الذى حاول المتكلمون نفيه ، فإذاً النزاع لفظى .

المقصد الثانى عشر : قال الحكماء : التعين إن علل بالماهية إما بالذات أو بواسطة ما يلزمها انحصر نوعها فى الشخص ، وإلا فلا يعلل بما يحل فيها ، لأنه فرع تعينها ، ولا بما ليس حالا ولا محلا لها ، إذ نسبته إلى الكل سواء ، بل بمحلها فيجوز تعددها بتعدد القوابل ، إما بالذات وإما بسبب أعراض تكتنفها ، وبنوا على هذا أن ما ليس بمادى ويسمى مجردا ومفارقا فنوعه منحصر فى الشخص ، والنفوس الانسانية إنما تحدث وإن لم تكن مادية لتعلقها بالمادة تعلق التدبير والتصرف .

قال بعض الفضلاء : القابل إن كان تشخصه بماهيته انحصر نوعه فى شخصه ولم يقولوا به بل بتعينه عند تعين صورته ، وإن كان بما حل فيه لزم الدور . وإن كان بقابل آخر لزم التسلسل . والجواب : بأن تعينه بأعراض ملحقة لاستعدادات متعاقبة إلى غير النهاية لا يجدى نفعا لأنهم لما جوزوا تعينه بما حل فيه ، فلم لا يجوز تعين الماهيات بصفاتها العارضة لها كذلك ، ومنهم من

جعل هذا دليلا على أن التعين ليس وجوديا ، وقد يقال : التعين معناه أنه ليس غيره وهو سلب ، ومنع بأن هذا لازم .

المرصد الثالث فى الوجوب والأمكان والامتناع . وفيه مقاصد

المقصد الأول : تصوراتها ضرورية ، ومن رام تعريفها لم يزد على أن يقول الواجب ما يمتنع عدمه . أو مالا يمكن عدمه ، فاذا قيل له وما الممتنع ؟ قال : ما يجب عدمه . أو مالا يمكن وجوده ، و إذا قيل له ما الممكن ؟ قال : مالا يجب وجوده ولا عدمه . أو مالا يمتنع وجوده ولا عدمه ، فيأخذ كلا من الثلاثة فى تعريف الآخر ، وإنه دور ظاهر ، لكن أظهرها الوجوب ، لأنه أقرب إلى الوجود ، واعلم أن الوجوب يقال على الواجب باعتبار ماله من الخواص . وهى ثلاث ، فالأولى استغناؤه عن الغير ، الثانية كون ذاته مقتضية لوجوده ، الثالثة الشيء الذى يمتاز به الذات عن الغير ، وهى أمور متلازمة لكنها متغايرة فى المفهومية ، فافهم هذا ، وليكن هذا على ذكر منك فيما يرد عليك من أحكامه ، وكذا الأمكان .

المقصد الثانى : أن هذه الأمور اعتبارية لاوجود لها فى الخارج ، وأما الوجوب فلوجهين : —

الأول : أنه لو وجد فان كان ممكنا والواجب إنما يجب به ، فالأولى أن يكون ممكنا ، وإن كان واجبا كان له وجوب وتسلسل ، وجوابه : قد يكون وجوب الوجوب نفسه ، ويجاب عنه : بأنه قد يكون ممكنا ، ولا يلزم من إمكانه إمكان الواجب ، وقولك به يجب الواجب . قلنا : ممنوع . لعدم التغاير ، فان الواجبية والوجوب واحدة . فليس ثمة علة ولا معلول .

الثانى : وهو الأقوى . أنه لو كان موجودا فاما نفس الماهية ، ويبطله أنه نسبة ، وإما زائد وسنبطله ، ومن منع كونه نسبة ، فلعله أراد ما تتميز به

الذات ، فانه تعالى متميز بذاته لا بصفة تسمى الوجوب ، وأما الأمكان فلهذا الوجه بعينه ، ووجه آخر وهو أنه سابق على الوجود، والصفة الثبوتية متأخرة عنه ، وربما يستعمل هذا فى الوجوب ، لأن إيجاب ماهيته لوجوده يستتبع وجوده عقلا ، ويكفينا امتناع تأخره .

ضابط : إن كل ما تكرر نوعه ، أى يتصف أى شخص يفرض منه بمفهومه فهو اعتبارى ، وإلا لزم التسلسل ، نحو القدم فانه لو وجد لقدم ، والحدوث، فانه لو وجد لحدث ، والبقاء، فانه لو وجد لبقى، والموصوفية، فانها لو وجدت لكانت الماهية موصوفة بها ، والوحدة ، فانها لو وجدت لكانت واحدة ، والتعين، فانه لو وجد لكان له تعين ، وعلى هذا . والمنع ماذكرنا ، وكذا كل مالا يجب تأخره عن الوجود ، كالوجود والحدوث . والذاتية . والعرضية. وأمثالها ، فهذا ضابط أعطيناكه ههنا حذف المؤنة التكرار عنا فاحتفظ به .

واعلم أن هذه غير الوجوب والأمكان والامتناع التى هى جهات القضايا وموادها ، وإلا لكانت لوازم الماهيات واجبة لذواتها ، فاذا قلنا : الزوجية واجبة للأربعة فنعنى به وجوب الحمل . وامتناع الانفكاك ، وهذا غير الوجوب الذاتى ، وقد زعم بعض المجادلين: أنها أمور وجودية لوجوه .

الأول : الوجوب لو كان أمرا عدميا لم يتحقق إلا باعتبار العقل له ، والتالى باطل ، فان الواجب واجب فى نفسه سواء وجد فرد أم لا ، بل ولو فرض عدم العقول كلها ولم يخرج الواجب عن كونه واجبا ، والجواب النقض بالامتناع والعدم .

الثانى : أن نقيضه اللاوجوب وهو عدمى ، لصدقه على الممتنع فهو وجودى وإلا لزم ارتفاع النقيضين . والجواب النقض بالامتناع ، لأن نقيضه عدمى لصدقه على المعدوم الممكن ، وتحقيقه أن ارتفاع النقيضين بمعنى الخلو عنهما محال . واما بمعنى خلوهما عن الوجود فلا .

الثالث : ـ وهو لابن سينا ـ أن إمكانه لا ، ولا إمكان له واحد ، فلو كان الامكان عدميا لم يكن الممكن ممكنا ، وهو قريب من الأول، والنقض هو النقض، بل لك طردها فى كل ما حاولت إثبات كونه وجوديا . ولو شئت نفى شىء فقل هو إما وجودى أو عدمى وكلاهما باطل : أما كونه وجوديا فبدليل كونه عدميا ، أو لأنه لو وجد لـكان إما زائدا أولا ، ويبطل كل بدليل نافيه، وأما كونه عدميا فبدليل كونه وجوديا ،وكذلك كل مشترك يمكنك نفيه بنفى قسميه ، أو مذهبين متقابلين فيه، وكثير من شبه القوم من هذا القبيل فنتركها، لأنه عندك بعد الوقوف على المأخذ العام إيرادا وإبطالا على طرف التمام .

المقصد الثالث : فى ابحاث الواجب لذاته وهى أربعة .

أحدها : أنه لايكون واجبا بالغير ، وإلا لزم من ارتفاع الغير ارتفاعه ، فلم يكن واجبا لذاته .

وثانيها : أنه لايكون مركبا لافى الخارج ولا فى الذهن وإلا احتاج إلى جزئه، وجزء الشىء غيره ، والمحتاج إلى الغير ممكن. لايقال : ممنوع ، بل المحتاج إلى العلة هو الممكن ، وجميع أجزائه هى ذاته ، فلا يخرجه الاحتياج إليها عن كونه وجوده لذاته ، لأنا نقول كل واحد من أجزائه ليس ذاته ،فلا يكون ذاته من دون ملاحظة الغير كافيا فى وجوده .

وثالثها : لوكان وجوديا لم يكن زائدا على ماهيته ، وإلا لـكان محتاجا فيكون ممكنا،ويعلل بها لامتناع تعليله بغيرها،ومالم يجب المعلول عن علته لايوجد . ومالم تجب العلة لايجب المعلول عنها ، فيلزم وجود الماهيـة قبل وجوبها . هذا خلف لايقال هذا معارض بأنه نسبة،والنسبة متأخرة عن المنتسبين قطعا، لأنا نقول :وكونه نسبة ينافى الفرض المذكور، وهو كونه موجودا .

ورابعها : أنه لايكون مشتركا بين اثنين،لأنه نفس الماهية ، والمشتركان فى الماهية لابد أن يتمايزا بتعين، فيلزم تركيبهما وأنه محال . لايقال لانسلم: أنه نفس

الماهية، لأنا نقول: المدعى أنه لا يكون وجوديا مشتركا، وقد بينا أنه لو كان وجوديا كان نفس الماهية :

المقصد الرابع : فى أبحاث الممكن لذاته وهى أربعة :

أحدها : قال الحكماء الامكان محوج إلى السبب، وفى إثباته منهجان :

الأول: دعوى الضرورة. فان الممكن ما يتساوى طرفاه ، ومعنى كونه محوجا إلى السبب، أنه لا يترجح أحد طرفيه الا لأمر يرجح أحدهما على الآخر، والحكم بعد تصورهما ضرورى تجزم به الصبيان ، بل مركوز فى طباع البهائم ، ولذلك تنفر من صوت الخشب . قلنا : ذلك لحدوثه لا لامكانه ، فان قيل : لو كان ضروريا لم يكن بينه وبين قولنا الواحد نصف الاثنين فرق ، ولم تختلف فيه العقلاء . قلنا : قدمر جوابه . وإن قيل أكثر العقلاء قالوا بخلافه، فالمسلمون فى تخصيص الله العالم بوقته، والنافون للغرض فى تخصيص كل فعل بحكم، والمعتزلة فى تعلق القدرة بالشىء، مع أن نسبتها إلى الضدين سواء ، وفى اختلاف الذوات فى الصفات مع تساويها . والحكماء فى اختصاص الفلك بالحركة إلى جهة وعلى قطبين ، واختصاص الكواكب بمواضعها ، واختصاص طرف المتمم بمقدارها ، قلنا : يلزمهم ذلك ولا يلتزمونه ، بل يحتالون للجواب، قوية كانت الأجوبة أو ضعيفة ، فمركوز فى عقولهم بطلانه ، وسنفصلها .

الثانى: الاستدلال عليه وفيه طرق:

الطريق الأول الماهية مقتضية للتساوى، فلو وقع أحدهما لا لمرجح كان راجحا وهو خلاف المفروض . قلنا: إنما يناقضه اقتضاء الذات له، لا حصوله لا لعلة .

الطريق الثانى ـ واختاره الامام الرازى ـ لا بد قبل الوجود أن يترجح طرف، والترجح صفة وجودية ، فله محل، وليس هو الأثر، وإلا كان موجودا قبله فهو المؤثر . قلنا: لا نسلم، بل يترجح مع الوجود، وأيضا: فالترجح صفة الوجود فلا يقوم بغيره .

الطريق الثالث له ، قد بناه على قول الفلاسفة أنه يمتنع عدم الزمان قبل وجوده أو بعده، والا فيزمان، ويجتمع الوجود والعدم، فهو واجب، وأنه ممكن لذاته ، لتركبه من آنات منقضية ، فوجوبه بالغير، ولا يخفى أنه لاتثبت الدعوى الكلية فالأم الميتاء هو الأول .   وشبه المنكرين عدة :

الأولى : التأثير اما حال الوجود وهو محال ،لأنه إيجاد الموجود . واما حال العدم وهو باطل، لأنه جمع للنقيضين، ولأنه نفي محض فلا يصلح أثرا، ولأنه مستمر فلا يستند إلى مؤثر الوجود . والجواب أن المحال إيجاد ما هو موجود بوجود قبل، والا فلا إيجاد للموجود، ولو صح ما ذكرتم لزم ألا يحدث صفة أصلا، كهذه السخونة وهذا الصوت . والحل أن ذلك ضرورة بشرط المحمول، وهو لاينافي الامكان الذاتي .

الثانية : التأثير اما في الماهية أو الوجود أو الموصوفية به ، وقد بطلت، والجواب : أنه في الوجود أي في الهويات كما مر . وأيضا فينفي الحدوث .

الثالثة : الحاجة والمؤثرية لو وجدتا تسلسل . والجواب : أنه لايلزم من كونهما اعتباريين انتفاؤهما، بمعنى ألا يكون الشيء محتاجا ومؤثرا كالامتناع والعدم . فان قيل: لو ثبتتا فاما وجوديتان وإما عدميتان، ويبطل كل بما عرفت فقد عرفت الجواب، والنقض بحاله .

الرابعة : لو أحوج في الوجود لأحوج في العدم لاستواء نسبتهما اليه ، لكن العدم نفي محض لايصلح أثرا . والجواب: أن العدم ان صلح أثرا بطل دليلكم، والا منعنا الملازمة للفرق البين ؛ وهو أن الوجود يصلح أثرا دون العدم، وان سلمنا، فلا نسلم أن العدم لايصلح أثرا لشيء ؛ فان عدم المعلول عندنا لعدم العلة. لايقال: لوجاز استناد العدم اليه لجاز استناد الوجود اليه، وأنه ينفي الحاجة الى وجود المؤثر ، لانا نقول: اذ الضرورة تحكم بجواز ذلك وامتناع هذا فلا تصح الملازمة .

الخامسة : لو كان المحوج هو الامكان، لأحوج حال البقاء لثبوته حينئذ فانه لازم للماهية، والتالى باطل ؛ لأن الحاصل به إن كان نفس الوجود وأنه حاصل قبله لزم تحصيل الحاصل، وإن كان أمرا متجددا لم يكن موجبا للباقى بل لأمر آخر . لا يقال تأثيره فى بقائه لا فى ذاته، لأنا نقول: الذات ممكنة حال البقاء فتبقى بلا مؤثر . والجواب: أنه ليس تحصيلا للحاصل، ولا للمتجدد، بل دوامه لدوامه . فان سمى الدوام متجددا صار لفظيا .

السادسة : لو كان للحوادث مؤثر فاما قديم فيلزم حدوثها بلا سبب: وإما حادث فيتسلسل، قلنا: مختار عندنا، والترجيح لا لداع غير الوقوع بلا سبب .

السابعة : جملة الحوادث لا علة لها، وإلا فاما حادثة فتكون داخلة فى الجملة وهى خارجة عنها، وإما قديمة فصدورها لا لمؤثر . والجواب: أنها ذهنية .

الثامنة : دعوى الضرورة فى قدرة العبد، وفى قضية الهارب من السبع . والجواب ماقد عرفت

خاتمة : قال المتكلمون: المحوج هو الحدوث، وقيل الامكان مع الحدوث، وقيل الامكان بشرط الحدوث، وقيل الكل ضعيف، لأن الحدوث صفة للوجود، فيتأخر عن الوجود، وهو متأخر عن تأثير العلة، المتأخر عن الحاجة المتأخرة عن علة الحاجة، فيلزم تأخره عن نفسه بمراتب ، ولا يخفى أنه مغالطة ؛ لأنهم لم يريدوا إلا أن حكم العقل بالحاجة لملاحظة الحدوث، لا أن الحدوث علة فى الخارج فيوجد، فتوجد الحاجة .

وثانيها: الممكن لا يكون أحد طرفيه أولى به لذاته . ومنهم من جوز ذلك، فقال طائفة: العدم أولى بالممكنات السيالة كالحركة والزمان، وأنه باطل ، لأن الطرف الآخر إن امتنع كان هذا واجبا، وإلا فاما أن يقع بلا علة وإنه محال، لأن المساوى لما امتنع وقوعه بلا علة فالمرجوح أولى . وإما بعلة، فهذا يتوقف على عدم تلك العلة ضرورة ، فلا تكون الأولوية لذاته، بل مع انضمام ذلك اليه ، والمفروض

خلافه . فإن قيل ، فيكفى فى الوجود عدم سبب العدم ، وإنه يغنى عن وجود المؤثر . قلنا : سبب العدم عدم ، فعدمه وجود . ويحصل المطلوب .

وثالثها: أن الممكن لاحتياجه إلى العلة، وكون الأولوية غير كافية، فما لم يجب لم يوجد، وهو وجوبه السابق . ثم أنه إذا وجد فبشرط الوجود يمتنع عدمه، وأنه وجوبه اللاحق ، فله وجوبان، وهما بالغير، فلا ينافيان الامكان الذاتى .

ورابعها : أن الامكان لازم للماهية، وإلا جاز خلو الماهية عنه ، فينقلب الممكن ممتنعا أو واجبا أو بالعكس، وإنه ينفى الأمان عن الضروريات . وربما يحتج عليه بأن حدوث الامكان إما لأمر، وهو ممكن فيتسلسل، أولا فيلزم نفى الصانع . أو نقول: حدوثه إن توقف على حادث تسلسل، وإلا فاختصاصه بذلك الوقت بلا مرجح . والحق أن الدعوى أظهر من الدليلين ، وربما يشكل عليه بأن حدوث العالم غير ممكن فى الأزل، ثم يصير ممكنا فيما لا يزال ، وكذا فاعلية البارى تعالى، وأيضا فيحدث مع الوجود امتناع المقدورية بعد إمكانه. والجواب عن الأول: أن أزلية الامكان ثابتة، وهى غير إمكان الأزلية . وعن الثانى: أنه أمر اعتبارى، وغير الامتناع الذاتى، مع أن الباقى مقدور .

المقصد الخامس : فى ابحاث القديم وهى أمران:ـ

أحدها : أنه لا يستند إلى القادر المختار اتفاقا ، والحكماء إنما أسندوه إلى الفاعل لاعتقادهم أنه موجب بالذات . والمتكلمون لو سلموا كونه تعالى موجبا لم يمنعوا استناده اليه . فالحاصل: جواز استناده إلى الموجد اتفاقا، بأن يدوم أثره بدوام ذاته، ويمتنع استناده إلى المختار اتفاقا، لأن فعل المختار مسبوق بالقصد إلى الايجاد، وأنه مقارن للعدم ضرورة ، فنزاعهم عائد إلى كون الفاعل موجبا أو مختارا . ولقد عثرت فى كلام القوم على منع الأمرين . أما استناده الى المختار فجوزه الآمدى وقال: سبق الايجاد قصدا كسبق الايجاد إيجابا، فكما أن ذلك سبق بالذات لا بالزمان فيجوز مثله هنا ، ولا فرق بينهما فيما يعود إلى

السبق واقتضاء القدم . وأما استناده إلى الموجب القديم ، فمنعه الامام الرازى لأن تأثيره فيه ، إما فى حال بقائه . وفيه إيجاد الموجود ، وإما فى حال عدمه أوحدوثه ، وعلى التقديرين يكون حادثا . فان قلت : قد يحتاج بالضرورة فى البقاء كالمعلول إلى علته والمشروط الى الشرط والعالمية الى العلم . وإذ قد يراد بقاء الشىء على وجوده وهو نفس وجوده فى الزمان الثانى ، وإلا فلا بد أن يكون موجودا حاصلا فى ذلك الزمان وتسلسل ، وعلى عدمه . ثم إنه معارض بوجوه :

الأول : العدم ينافى الوجود والفاعلية ، فلا يكون السابق منه شرطا لهما.

الثانى : هو حال البقاء ممكن ، لأن الامكان لازم والمحوج الى العلة هو الامكان

الثالث : أبطلنا كون الحدوث شرطا للحاجة

الرابع : الواجب تعالى لو استجمع فى الأزل شرائط المؤثرية ، قدم أثره ، وإلا توقف على حادث وتسلسل .

الخامس : الامكان محوج فى العدم لما مر ، وإنه لا أول له .

السادس : زوجية الأربعة معللة بذاتها دائمة معها . قلنا : دليلنا أقوى ، لأن المؤثر حال البقاء إما لا أثر له ، أو هو تحصيل الحاصل كما مر ؛ وقد عرفت ما فيه ، بل الجواب : أما عن دعوى الضرورة فالمنع ، وحكاية المعلول والشرط فرع ثبوتهما ولا نقول به . والعالمية نفس العلم ، وأرادتنا غير مؤثرة ، فلذلك جاز تعلقها بالموجود ، وأما عن المعارضات :ـ

فعن الأولى : أن الشرط كونه مسبوقا بالعدم وهو غير العدم السابق

وعن الثانية : أن الكلام فى الباقى الذى لا أول له ، وما ذكرتم فيه مصادرة ، وفى غيره لا يفيد .

وعن الثالثة : أن العقل يحكم بأن القديم لا يحتاج ، ولا يجب كون الحدوث شرطا .

وعن الرابعة : أنه مستجمع لشرائط الفاعلية ، لكنه مختار فلا يلزم قدم أثره .

وعن الخامسة : أن استناد العدم الى العدم وهمى لا حقيقة له فى الخارج

وعن السادسة: مثله .

وثانيهما : أنه يوصف به ذات الله تعالى اتفاقا . وصفاته عند الأشاعرة . وأما المعتزلة فأنكروه لفظا . لكن قالوا به معنى ، فانهم أثبتوا له احوالا أربعة لا أول لها هى : الوجود . والحياة . والعلم . والقدرة ، وأبو هاشم خامسة علة للأربعة ومميزة للذات هى الألوهية كذا قال الامام الرازى ، وفيه نظر . . لأن القديم موجود لا أول له ، وهذه أحوال ، احتج المعتزلة بأن القول بقدماء متعددة كفر اجماعا ، والنصارى إنما كفروا لما أثبتوا صفات ثلاثة قديمة سموها أقانيم . وهى العلم والوجود والحياة ، فكيف من أثبت سبعة أو أكثر ، والجواب . أنهم إنما كفروا لأنهم أثبتوها ذوات ، وان تحاشوا عن التسمية بالذوات ، فانهم قالوا بانتقال أقنوم العلم إلى المسيح ، والمستقل بالانتقال لا يكون إلا ذاتا ، وسيأتيك فى بحث الصفات تتمة لهذا الكلام .

وأما غير ذات الله تعالى وصفاته فلا يوصف بالقدم باجماع المتكلمين ، وجوزه الحكماء اذ قالوا : العالم قديم ، وأثبت الحرنانيون من المجوس قدماء خمسة ، اثنان عالمان حيان ، وهما البارئ والنفس ، وثلاثة لا عالمة ولا حية ، هى : الهيولى والفضاء والدهر ، وستقف على مأخذهم فى أثناء ما يرد عليك

المقصد السادس : فى ابحاث الحدوث .

أحدها : أن الحادث هو المسبوق بالعدم ، أى يكون عدمه قبل وجوده ، فيكون له أول هو معدوم قبله ، وقيل هو المسبوق بالغير ، فيكون أعم ، إذ المعلول القديم إن ثبت كان حادثا بهذا المعنى ، قال الحكماء : الممكن لذاته غير مقتض للوجود ، ولغيره مقتض له . وما بالذات مقدم على ما بالغير ، فاذا لا وجوده مقدم على وجوده بالذات ، وهو الحدوث الذاتى ، ويرد عليه : أن

عدم اقتضاء الوجود لا يوجب اقتضاءه لذاته العدم ليكون عدمه سابقا ، نعم: لا اقتضاء الوجود والعدم سابق على اقتضاء الوجود ، هذا إذا قلنا الوجود غير الماهية

نكتة : الحدوث لا يعقل إلا بسبق أمر عليه ، فهو إما عدمه أو أمر آخر ، وإنما اختلف تفسيره نظرا اليه .

وثانيها : أنه قال الحكماء : الحدوث بمعنى المسبوقية بالعدم يستدعى مادة ومدة ،

أما المادة فلأنه قبل وجوده ممكن ، والامكان وجودى يستدعى محلا موجودا ، وليس نفسه إذ لا يوجد قبل وجوده ولامنفصلا ، كقدرة القادر مثلا ، فانها معللة بالامكان متأخرة عنه ، فهو متصل به ، وهو المادة ، فان قيل . الامكان امر اعتبارى كما سبق وأنتم معترفون به ، قلنا: المراد بهذا الامكان هو الامكان الاستعدادى ، وأنه غير الامكان الذاتى ، وتحقيقه : أن الممكن إن كفى فى صدوره عن الواجب تعالى امكانه دام بدوامه ، وإلا احتاج الى شرط ، فان كان قديما دام أيضا ، وان كان حادثا احتاج الى آخر . وهلم جرا ، فيتوقف كل حادث على حادث ، فهى اما موجودة معا ، وهو باطل لما سيأتى ، ولأن ذلك المجموع يحتاج الى شرط آخر ، فيكون داخلا خارجا وإنه محال ، وإما متعاقبة ولا بد له من محل يختص به ، والا كان اختصاصه بحادث دون حادث آخر ترجيحا بلا مرجح ، فاذاً له استعدادات متعاقبة ، كل واحد منها مسبوق بآخر لا الى نهاية ، وكل سابق شرط للاحق ، ومقرب للعلة الموجدة الى المعلول بعد بعدها عنه ، وهو المسمى بالامكان الإستعدادى ، وإنه أمر موجود لتفاوته بالقرب والبعد ، فان استعداد النطفة للانسان أقرب من استعداد العناصر له ، ولا يتصور التفاوت فى القرب والبعد والقوة والضعف فى العدم الصرف ، فاذا هو أمر وجودى ، ومحله هو المادة ، وهذا مبنى على أصلهم الفاسد ، وهو نفى القادر المختار .

وأما المدة فلوجهين : —

الأول : إن هذه الاستعدادات بعضها مقدم على بعض تقدما لا يجامع المتقدم فيه المتأخر، وهو التقدم الزمانى .

الثانى : أن عدم الحادث متقدم على وجوده ضرورة ، والتقدم ليس نفس وجوده لعروضه للعدم ، ولا نفس عدمه ، لأن العدم قبل كالعدم بعد ، وليس قبل كبعد ، فاذا هو أمر زائد وهو الزمان ، وجوابه . أنا نمنع كون التقدم أمرا وجوديا ، فانه يعرض للعدم كما اعترفت به ، والوجودى لا يعرض للعدم، بل هو أمر اعتبارى ، والحاكم بثبوته الوهم ، وحكمه مردود كما فى تحيز البارى، وكون كل مرئى مقابلا أو فى حكمه .

المرصد الرابع* فى الوحدة والكثرة : وفيه مقاصد :—

المقصد الأول : الوحدة تساوق الوجود ، وكل موجود له وحدة حتى الكثير ، فان العشرة واحدة من العشرات ، وهو لا يمنع تقابلهما ، فانهما لم يعرضا لشىء واحد ، نعم . عرض الوحدة للكثرة لا للكثير ، ولأجل ذلك ظن بعضهم أنها نفس الوجود . ويبطله أنه لوكان الوجود نفس الوحدة لكان التفريق إعداما ، وإنه باطل، إذ ليس شق البعوض بأبرته البحر الأخضر إعداما له، وإيجادا لبحرين آخرين ضرورة ، والمجوز لذلك مكابر لا يخاطب ، وأيضا فالوجود يجامع الكثرة ، والوحدة لا تجامعها ، فالكثير من حيث هو كثير موجود وليس بواحد وذلك دليل التغاير ، وهى مغايرة للماهية ، لأنها من حيث هى تقبل الكثرة ، ومع الوحدة تأباها ، والكثرة غير الماهية لمثل ذلك وغير الوجود ، وإلا يلزم كون الجمع إعداما .

المقصد الثانى : قد اختلف فى وجودها ، فأثبته الحكماء وأنكره المتكلمون وقد اطلعت على المأخذ ، ويخص الوحدة هنا أنه لو كانت عدما، لكان عدم الكثرة،

---

* تنبيه هذا المرصد غير مقرر حسب منهج سنة ٩٣٦ لقانون رقم ٢٦

فالـكثرة اما وجوديه والوحدة جزؤها، فتـكون موجودة ، وأما عدمية فتكون الوحدة عدما للعدم ، فتكون ثبوتية ، والجواب ماسبق .

المقصد الثالث : مقابلة الوحدة والكثرة ليست ذاتية ، لأنهما لايعرضان لموضوع واحد بالشخص ، ولأن الوحدة متقدمة على الـكثرة ،فلا تـكون متضايفة ولا ضدا لها ، ومقومة فلا تكون عدما ولا ضدا ، بل بينهما مقابلة بالعرض ، وذلك لاضافة عرضت لهما ، وهى المكيالية ، والمكيلية ، فإن الواحد مكيال العدد ، وعاد له ، والعدد مكيل بالوحدة ومعدول بها ، والشيء من حيث انه مكيال لا يكون مكيلا وبالعكس .

واعلم أنهم عرفوا الوحدة بكون الشيء لا ينقسم إلى أمور تشاركه فى الحقيقة ، والكثرة بكون الشيء بحيث ينقسم الى أمور تشاركه فى الحقيقة ،ولا يخفى أن تقابلهما بالسلب والايجاب، وأنه تقابل بالذات، إلا أن تجعلا أمرين يتبعهما ذلك ولم يثبت ، ولا يبعد أنهم أرادوا الكثير والواحد منه ، لا مفهوم الواحد والـكثير .

المقصد الرابع : مراتب الاعداد أنواع متخالفة بالماهية لاختلافها باللوازم، كالصمم والمنطقية ، وتقوم كل عدد بوحداته لا الاعداد التى فيه ، فالعشرة مجموع وحدات مبلغها ذلك ، وقال أرسطو : إنها ليست ثلاثة وسبعة ولا أربعة وستة ، لامكان تصور العشرة مع الغفلة عن هـذه الاعداد ، بل هى عشرة مرة واحدة ،

المقصد الخامس: فى أقسام الواحد، وهو إما أن لا ينقسم وهو الواحد بالشخص، أو ينقسم وهو غيره ، وإنه كثير وله جهة وحدة فهو واحد من وجه ،

أما الواحد بالشخص فان لم يقبل القسمة فهو الواحد الحقيقى ، وهو إن لم يكن له مفهوم سوى أنه لا ينقسم فالوحدة ، وإن كان ، فاما ذو وضع وهو النقطة ، أولا، وهو المفارق ،وإن قبل القسمة ، فاما إلى أجزاء متشابهة، وهو

الواحد بالاتصال ؛ كالماء الواحد ، أو إلى مختلفة وهو الواحد بالاجتماع كالشجر الواحد ، والواحد بالاتصال بعد القسمة واحد بالنوع ؛ وواحد بالموضوع عند من يقول بالمادة ، وإنه يقال لمقدارين يتلاقيان عند حد ، ولجسمين يلزم من حركة كل حركة الآخر .

وأما الواحد لا بالشخص لجهة الوحدة فيه إما ذاتية للكثرة ، فاما تمام ماهيتها وهو الواحد بالنوع، أو جزؤها ، فان كان تمام المشترك فهو الواحد بالجنس ، وإلا فالواحد بالفصل ، وإما عارض وهو الواحد بالعرض ، إما بالموضوع كما يقال الضاحك والكاتب واحد فالانسانية ، أو بالمحول كما يقال : القطن والثلج واحد فى البياض ، أولا كما يقال : نسبة النفس الى البدن ، هو نسبة الملك الى المدينة ، وقد يسمى الواحد بالنسبة ، وأنت تعلم أن قول الواحد على هذه الأقسام بالتشكيك ، وأيها أولى ، فتكون مختلفة بالحقيقة ، فلا يجب اشتراكها فى الحكم ، فنها ما هو وجودى ، ومنها ما هو اعتبارى ، ومنها ما هو زائد ، ومنها ما هو نفس الماهية ، ومنها ما هو جزؤها، وكذلك سائر الاحكام . فتنبه له .

المقصد السادس : الوحدة تتنوع بحسب ما فيه ، ولكل نوع اسم ، فنى النوع مماثلة . وفى الجنس مجانسة ، وفى الكيف مشابهة ، وفى الكم مساواة، وفى الشكل مشاكلة ، وفى الوضع موازاة ومحاذاة ، وفى الاطراف مطابقة، وفى النسبة مناسبة ،

المقصد السابع : الاثنان هما الغيران ، وقال مشايخنا : بل الغيران موجودان جاز انفكاكهما فى حيز أو عدم ، لخرج الاعدام ، إذ لا تمايز فيها ، والاحوال إذ لا نثبتها ، ومالا ينفك كالصفة مع الموصوف ، والجزء مع الكل فانه لاهو ولا غيره ، وفى حيز أو عدم، ليشمل المتحيز وغيره ، وأورد عليهم المضافان ولا يلزمهم ؛ فانهما غير موجودين. ولكن يرد عليهم البارى مع العالم ،

لامتناع انفكاك العالم عن البارى . لايقال : يجوز انفكاك البارى عن العالم فى الوجود ، والعالم عن البارى فى الحيز ، لأنا نقول : لوكفى الانفكاك من طرف لجاز انفكاك الموصوف عن صفته ، والجزء عن الكل فى الوجود . فقيل : المراد جواز الانفكاك تعقلا ، ومنهم من صرح به ، ولايمتنع تعقل العالم بدون البارى ، ولذلك يحتاج إلى الاثبات

واعلم أن قولهم لاهو ولاغيره مما استبعده الجمهور ، فانه إثبات للواسطة ، ومنهم من اعتذر بأنه نزاع لفظى ، ولاتمتنع التسمية

والحق : أن مرادهم لاهو بحسب المفهوم ، ولاغيره بحسب الهوية ، كما يجب أن يكون فى الحمل . ولما لم يكونوا قائلين بالوجود الذهنى لم يصرحوا بكون التغاير فى الذهن والاتحاد فى الخارج . نعم : المعلوم هو الاتحاد من وجه والاختلاف من وجه آخر ، وهذا كلام لاغبار عليه .

المقصد الثامن : الاثنان لايتحدان . هذا حكم ضرورى . فان الاختلاف بين الماهيتين والهويتين اختلاف بالذات ، فلا يعقل زواله ، وهذا ربما يزاد توضيحه فيقال : إن عدم الهويتان فلا اتحاد ، بل وحدث ثالث ، وإن عدم أحدهما فلا ، إذ لايتحد المعدوم بالموجود ؛ وإن وجدا فهما اثنان كما كانا ، والغرض هو التنبيه على الضرورة بتجريد الطرفين وتصوير المراد ؛ وظن بعض الناس أنهم حاولوا الاستدلال فمنع امتناع الاتحاد على تقدير بقائهما وإنما يكونان اثنين لولم يتحدا . .

المقصد التاسع : الاثنان عند أهل الحق ثلاثة أقسام : —

أحدها المثلان : وهما الموجودان المشتركان فى الصفات النفسية ؛ ويلزمها المشاركة فيما يجب ويمكن ويمتنع ؛ ولذلك قد يعرف به ، وقد يقال : مايسد أحدهما مسد الآخر ، ولأن الصفة النفسية مايعود الى نفس الذات ، لا إلى معنى

زائد، فالتماثل أمر ذاتى ليس لمعنى زائد . وأما عند مثبتى الأحوال مناكالقاضى ففيه تردد ؛ إذ قال تارة : انه زائد ويخلو عنه بتقدير عدم خلق الغير ؛ وأخرى: غير زائد ويكفى تقدير الغير ؛ فان صفات الأجناس لاتعلل بالغير اتفاقا . ثم من الناس من ينفى التماثل ؛ لأن الشيئين ان اشتركا من كل وجه فلا تمايز فلا اثنينية ؛ أواختلفا من وجه فلا تماثل ؛ والجواب : منع الثانية ؛ إذ قد يختلفان بغير الصفة النفسية ؛ قالت المعتزلة . هما المشتركان فى أخص وصف النفس ، فان أرادوا انهما مشتركان فى الأخص دون الأعم فمحال ، وإلا فما ذكرناه أصرح، مع أنه يلزمهم تعليل التماثل - وهو حكم واحد - بعلل مختلفة ؛ وأيضا : فالتماثل للمثلين أما واجب فلا يعلل على رأيهم ؛ أولا ؛ فيجوز كون السوادين مختلفين تارة وغير مختلفين أخرى ؛ وقال النجار : هما المشتركان فى صفة إثبات وليس أحدهما بالثانى ؛ ويلزمه السواد والبياض ؛ ومماثلة الرب للمربوب ؛

وثانيها الضدان : وهما معنيان يستحيل لذاتيهما اجتماعهما فى محل من جهة ؛ فمعنيان : يخرج العدم والوجود والأعدام والجواهر والجوهر والعرض. والقديم والحادث ؛ ويمتنع اجتماعهما ، نحو السواد والحلاوة ؛ ولذاتيهما ؛ العلم بالحركة والسكون معا، والحركة الاختيارية مع العجز ؛ ومن جهة : نحو الصغر والكبر والقرب والبعد ؛ فلا يوجب العقل تضادا فى الأمور الاعتبارية ؛ وكالحسن والقبح والحل والحرمة ؛ وأما اتحاد المحل فلم يشترطه المعتزلة ؛ فانهم قالوا : العلم بالشىء اذا قام بجزء من القلب فانه يضاد قيام الجهل بجزء آخر ؛ والا اتصف الجملة بهما ؛ إذا التابعة للحياة اذا قامت بجزء ثبت حكمها للجملة عندهم ؛ بل زادوا عليه فلم يشترطوا المحل ؛ إذ قالوا : ارادة الله تضاد كراهيته ؛ وهما حادثتان لافى محل ؛ ويرد عليهم الموت ـ الحياة ، فانهما ليسا ضدين عندهم مع لمتناع اجتماعهما

وثالثها المتخالفان : وهما غير الأولين ، فرسمه: هما موجودان لايشتركان فى صفة النفس ؛ ولايمتنع اجتماعهما لذاتيهما فى محل من جهة ؛ وقيل : غير المثلين ؛

فيكفى: موجودان لايشتركان فى صفة النفس ؛ ولايضر الاشتراك فى بعض صفة النفس ؛ كالوجود والقيام بالمحل ؛ وهل يسميان مثلين باعتبار مااشتركا فيه ؟ تردد ؛ ويرجع الى مجرد الاصطلاح ؛ وعليه يحمل قول النجار فى تعريف التماثل ؛ فالله مماثل عنده للحوادث فى وجوده عقلا ؛ والنزاع فى اطلاق ؛ ومأخذه السمع ؛ واعلم أن الخلاف فى الغيرين عائد ههنا ؛ فمنهم من لايصف الصفات بالتماثل والاختلاف ؛ ومنهم من يصفها بهما .

المقصد العاشر . كل متماثلين فانهما لايجتمعان، واليه ذهب الشيخ؛ ومنعه المعتزلة الاشرذمة قالوا : لاتجتمع حركتان .. لنا مسالك .ـ

الأول : يجب عدم تمايزهما بالذات وبالعوارض .

الثانى : الالزام فى العلمين النظريين ؛ إذ يلزم النظر فى المعلوم

الثالث : أنه لايجب ؛ فيجوز اتصافه بضد المثل وانه ضد له .

الرابع : لوجاز لم يمكنا الجزم بأن القائم بالمحل سواد واحد ، وفيها نظر .

فالأول .. اذ عدم التمايز فى نفس الأمر ممتنع ؛ وعندنا غير ممتنع .

والثانى .. لأنه لايوجب السلب الكلى .

والثالث .. لأنه فرع جواز الخلو ؛ وان المحل لايخلو عن الشىء وضده .

والرابع .. للالتزام ؛

لهم : الجسم يغمس فى الصبغ فيعلوه كدرة ثم كهبة ثم سواد ثم حلوكة ، وليس ذلك الا لتضاعف أفراد السواد عليه . والجواب : أن كل واحد منها لون مخالف للآخر ، وتتوارد على الجسم بدلا ، وبالثانى يزول الأول ولا يتصور اجتماعهما

المقصد الحادي عشر : قال الحكماء : المتقابلان أمران لايجتمعان فى زمان واحد فى ذات واحدة من جهة واحدة ، فاما أن لايكون احدهما سلبا للآخر أو يكون .

والأول : إن لم يعقل كل منهما إلا بالقياس الى الآخر فهما المتضايفان،

وإلا فهما الضدان ، وقد يشترط فى الضدين أن يكون بينهما غاية الخلاف والبعد؛ كالسواد والبياض دون الحمرة والصفرة ، قالوا: وقد يلزم أحدهما المحل إما بعينه كالبياض للثلج ، أو لا بعينه كالحركة والسكون للجسم ؛ وقد يخلو المحل عنهما ، إما مع اتصافه بوسط ويعبر عنه باسم وجودى كالمز ؛ أو بسلب الطرفين كما يقال لا عادل ولا جائر ، أو دونه فيخلو عن الوسط ؛ كالشفاف وأيضا: قد يمكن تعاقبهما على المحل كالسواد والبياض ؛ أو لا كالحركتين الصاعدة والهابطة إن قلنا: بينهما سكون

واعلم أن التضاد لا يكون إلا بين أنواع جنس واحد ؛ ولا يكون إلا بين الأنواع الأخيرة ؛ وما يتوهم بخلاف ذلك نحو الفضيلة والرذيلة ، ونحو الخير والشر ، فمن العدم والملكة ، أو التضاد فيه بالعرض ؛ وضد الواحد لا يكون إلا واحدا ، فالشجاعة ليس لها ضدان هما التهور والجبن ؛ بل لا تضاد إلا بين الأطراف كل ذلك ثبت بالاستقراء . والضدان عندهم أخص مما عند المتكلمين

والثانى: إن اعتبر فيه نسبتهما إلى قابل للأمر الوجودى فعدم وملكة ؛ فان أعتبر قبوله له فى ذلك الوقت كالكوسج ؛ فانه عدم اللحية عمن من شأنه فى ذلك الوقت أن يكون ملتحيا ؛ لا للأمرد ؛ فهو العدم والملكة المشهوريان ؛ وإن اعتبر قبوله له أعم من ذلك ، بل بحسب نوعه ؛ أو جنسه القريب أو البعيد ؛ كالعمى للعقرب ، لا كعدم القيام بالغير للمفارق ، فهو العدم والملكة الحقيقيان ؛ وإن لم يعتبر ذلك فسلب وإيجاب ؛ نحو الانسان واللا إنسان .

خاتمة : التقابل بالذات إنما هو بين السلب والايجاب ، وغيرهما من الأقسام إنما يثبت فيها التقابل ؛ لأن كل واحد منهما مستلزم لسلب الآخر ؛ ولولاه لم يتقابلا ، فان معنى التقابل ذلك ؛ فالخير: فيه أنه ليس بشر وهو عارض ، وفيه أنه خير وهو ذاتى ؛ وكونه شرا ينفى كونه عارضا ؛ وكونه ليس خيرا ينفى الذاتى ؛ والنافى للذاتى أقوى ؛ فهو أقوى التقابلات ، وقيل: بل التضاد ، إذ فيهما مع السلب أمر آخر زائد ، وهو غاية الخلاف .

المرصد الخامس فى العلة والمعلول . وفيه مقاصد :—

المقصد الأول :— تصور احتياج الشيء إلى غيره ضرورى ؛ فالمحتاج اليه يسمى علة، والمحتاج معلولا ، والعلة إما جزء الشيء، أو خارج عنه.

والأول : إن كان به الشيء بالفعل ؛ كالهيئة للسرير ، فهو الصورة ؛ وإن كان بالقوة ؛ كالخشب له فهو المادة ، ولها أسماء باعتبارات مختلفة ؛ فمادة: إذ تتوارد عليها الصور المختلفة ، وقابل: من جهة استعدادها للصور، وعنصر: إذ منها يبتدأ التركيب ؛ واسطقس: إذ إليها ينتهى التحليل ؛ وهاتان علتان للماهية ، كما أنهما علتان للوجود ، فيخصان باسم علة الماهية.

والثانى : إما ما به الشيء ؛ كالنجار له وهو الفاعل ؛ وإما ما لأجله الشيء ، كالجلوس عليه له وهو الغاية ؛ وهاتان يخصان باسم علة الوجود ؛ والأوليان لا توجدان إلا للمركب ؛ والغاية لا تكون إلا لفاعل بالاختيار . وقد تسمى فائدة فعل الموجب غاية أيضا تشبيها ؛ والغاية معلولة فى الخارج، وإن كانت علة فى الذهن ؛ فلها علاقة العلية والمعلولية . ويسمى جميع ما يحتاج اليه الشيء علة تامة، وأنها قد تكون علة فاعلية، أو مع الغاية كما فى البسيط ، وقد تكون مجتمعة من الأربع كما فى المركب . والعلة الناقصة متقدمة ؛ وأما العلة التامة فمجموع أمور كل واحد منها متقدم . وأما تقدم الكل من حيث هو كل ففيه نظر ، إذ مجموع الأجزاء هو الماهية، ولا يتصور تقدمها على نفسها ، فضلا عنها مع انضمام أمرين آخرين إليها . فان قيل: قد تركت قسما وهو الشرط . قلنا: انه جزء للفاعل بالحقيقة ؛ لأن المراد بالفاعل هو المستقل بالفاعلية ؛ ولا يكون كذلك الا باستجماع الشرائط وارتفاع الموانع · فان قلت : فعدم المانع جزء من علة الوجود، وانه خلاف الضرورة . قلنا : عدم المانع لا تحقق له فى نفس الأمر ؛ ولا تميز له ولا ثبوت ؛ فكيف يكون مبدأ لوجود الغير ؛ نعم:

انه قد يكون كاشفا عن شرط وجودى؛ كعدم الباب المانع للدخول ؛ فانه كاشف عن وجود فضاء له قوام يمكن النفوذ فيه ؛ وكعدم العمود المانع لسقوط السقف ؛ فانه كاشف عن وجود مسافة يمكن تحرك السقف فيه للسقوط الا أنه ربما لا يعلم الا بلازم عدمى ، فيعبر عنه بذلك ، فيسبق الى الاوهام أنه مؤثر

المقصد الثانى :— الواحد بالشخص لا يعلل بعلتين مستقلتين لوجهين .

الأول: لو علل بمستقلتين لكان محتاجا اليهما للعلية ، مستغنيا عنهما ؛ إذ بالنظر الى كل واحد منهما يوجد ولو لم يوجد الآخر وهو معنى الاستغناء .

الثانى: اما أن يكون لكل واحد منهما أثر ، فكل جزء العلة التامة ، أو لأحدهما ، فهى العلة ؛ أولا لشىء منهما ، فلا شىء منهما بعلة ؛ وجوزه بعض المعتزلة ؛ كجوهر فرد ملتصق بيد اثنين ، يدفعه أحدهما حال ما يجذبه الآخر على سوية فى القوة والسرعة .

وأما المثلان: فهما واحد بالنوع ، فيجوز تعليله بمستقلتين كالمخالفة ، فان مخالفة السواد للحلاوة مثل مخالفة الحلاوة للسواد ؛ ثم انه يعلل كل بمحله عند من يقول بأن المخالفة أمر ثبوتى ؛ وأيضا : فالحرارة نوع واحد ، ثم يعلل فرد منها بالنار ، وفرد بالشمس ؛ وفرد بالحركة ؛ وسننبه على عدم تماثل أفرادها فيما بعد . فان قيل: الماهية ان اقتضت الحاجة الى أحدها علل الأمران بها ، والا استغنت عنهما فلا تعلل بشىء منهما . قلنا : هى تقتضى الاحتياج الى علة ما ، والتعيين من جانب العلة

واعلم أن هذا التزام لعدم احتياج المعلول الى العلة بعينها ؛ فلا يلزم احتياج الشخص المعلول للعلتين الى كل منهما ؛ بل الى مفهوم أحدهما الذى لا ينافى الاجتماع

المقصد الثالث :— يجوز عندنا أستناد آثار متعددة الى مؤثر واحد بسيط ، وكيف لا ونحن نقول: بأن جميع الممكنات مستندة الى الله تعالى . ومنعه الحكماء الا بتعدد آلة أو شرط أو قابل . وأما البسيط الحقيقى الواحد من جميع

الجهات فلا.

لنا: الجوهرية علة للتحيز ولقبول الاعراض، فهما أثران لبسيط، لايقال: أحدهما باعتبار الحال، والآخر باعتبار الحيز ؛ لأنا نقول: بل الكلام فى قابليته لهما وهو من عوارض ذاته

والحق أنه لايتم الا ببيان بساطة العلة ، وكون الأمرين وجوديين، وانتفاء تعدد الآلة والشرط.

أحتج الحكماء بثلاثة أوجه : —

الأول : لو كان مصدرا لـ (ا) ول (ب) لـكان مصدرية (ا) غير مصدرية (ب) فان دخل فيه هما أو أحدهما لزم التركيب ؛ والا لكان مصدرا لمصدريتهما وعاد الـكلام فيهما ولزم التسلسل .

الثانى : أنا لما رأينا الماء يوجب البرودة ، والنار توجب السخونة ، قطعنا بأن طبيعة النار غير طبيعة الماء ضرورة ، فلولا أنه مركوز فى العقول أن اختلاف الأثر لايكون الا باختلاف المؤثر، لما كان كذلك .

الثالث : أنه لو كان مصدرا لأمرين لـكان مصدرا لـ(ا) ولماليس (ا) وانه تناقض .

والجواب :

عن الأول: أن المصدرية أمر اعتبارى، فلا تكون الذات مصدرا لها ، لأن المحتاج الى الموجد ماله وجود . وان سلمنا : فالتسلسل فى الأمور الاعتبارية غير ممتنع

وعن الثانى : أن الاستدلال انما هو بالتخلف لا بالاختلاف ، فانا لما رأينا نارا ولا برد، وماء ولا حر، علمنا أنهما مختلفان

وعن الثالث : لانسلم أن صدور (ا) ولا (ا) تناقض ، فان نقيض صدور (ا) هو لاصدور (ا) وأما صدور لا (ا) فلا يناقضه

المقصد الرابع : قال الحكماء : البسيط لايكون قابلا وفاعلا، والا فهو مصدر القبول والفعل .وقد عرفت جوابه ، وأيضا: فنسبة الفاعل إلى المفعول بالوجوب،

ونسبة القابل الى المقبول بالامكان . والجواب : أنه لايمتنع أن يكون للشيء نسبتان مختلفتان من جهتين، فتجب من جهة ، ولاتجب من جهة . ومنهم من أجاب بأن نسبة القابل بالامكان العام، وهو لاينافى الوجوب . وأورد عليه أنه بالامكان العام المحتمل للامكان الخاص ، ولذلك يمكن عدم القبول من حيث انه مقبول، ويتم الدليل ، إذ نقول: نسبة الفاعل يتعين أن تكون بالوجوب، ونسبة القابل لايتعين أن تكون كذلك ، إلا أن يعاد الى الجواب الأول فيكون الثانى لغوا

المقصد الخامس : قال الحكماء : القوة الجسمانية لاتفيد أثرا غير متناه، لافى المدة ولا فى الشدة ولا فى العدة . واحتجوا عليه بأن قوة النصف فى الطبيعى نصف قوة الكل، لتساوى الصغير والكبير فى القبول ، لأنه للجسمية المشتركة وتفاوتهما فى القوة ، فانها تنقسم بانقسام المحل، وقوة الضعف فى القسرى النصف، للتساوى فى الفاعل فرضا والتفاوت فى القابل ، اذ المعاوق فى الضعف أعنى القوة الطبيعية أكثر ؛ فاذا فرضناها من مبدأ واحد فالأقل اما متناه والاكثر ضعفه ؛ وضعف المتناهى متناه، وهو خلاف المفروض ؛ واما غير متناه ، فتقع الزيادة عليه فى الجهة التى هو بها غير متناه، فهو متناه، وانه محال . وهذا الدليل مبنى على عدة أمور كلها ممنوعة

الاول : ان القوة الجسمانية مؤثرة

الثانى : ان النصف له قوة

الثالث : أنها نصف قوة الكل

الرابع : امكان فرضهما من مبدأ

الخامس : وجود الحركتين ليقبلا الزيادة والنقصان

ثم قد يوجدان غير متناهيتين مع اختلاف فى السرعة والبطء ؛ كفلك القمر وزحل . ثم انه منقوض بالافلاك ؛ فان الحركات الجزئية لاتستند الى تعقل كلى بل الى قوى جسمية مع عدم تناهيها عندهم

المقصد السادس : الدور ممتنع، وهو أن يكون شيئان كل منهما علة للآخر، بواسطة أو دونها، لأن العلة متقدمة على المعلول ؛ فلو كان الشيء علة لعلته لزم تقدمه على نفسه بمرتبتين، فان قيل : معنى التقدم بالعلية ان كان نفس العلية كان قولك لزم تقدم الشيء على علته جاريا مجرى قولك لزم علية الشيء لعلته ؛ فيمنع بطلانه؛ لأنه عين المتنازع فيه . وان أردت به أمرا وراء ذلك فلا بد من تصويره ثم تقريره ؛ فانا من وراء المنع فى المقامين . فالجواب : معنى تقدم العلة أن العقل يجزم بأنها مالم يتم لها وجود لم توجد غيرها ، وهو المصحح لقولنا : كانت العلة فكان المعلول من غير عكس ، فان أحدا لايشك فى أنه يصح أن يقال: تحركت اليد فتحرك الخاتم ، ولا يصح أن يقال : تحرك الخاتم فتحركت اليد ؛ والتقدم بهذا المعنى تصوره وثبوته ضرورى . وقد يقال: كل واحد منهما مفتقر الى الآخر المفتقر اليه، فيلزم افتقاره الى نفسه وانه محال، اذ الافتقار نسبة بين الشيئين ؛ والاقوي أن نسبة المفتقر اليه بالوجوب ؛ والمفتقر الى المفتقر اليه بالامكان، وهما متنافيان . ولا يرد المضافان لأنهما اعتباريان، أو تلازمهما لوحدة السبب . ومع ماسبق فان عنى بالافتقار امتناع الانفكاك فقد يتعاكس ؛ ولا امتناع . وان أريد مع نعت التأخر، جاء فى التأخر ماجاء فى التقدم بعينه

المقصد السابع : العلة يجب أن تكون مع المعلول ؛ والا فقد افترقا؛ فليس وجوده لوجودها . فان قيل : لعلها فى الزمان الأول توجد فى الزمان الثانى، قلنا : الايجاد ان كان نفس حصول المعلول فلا يتخلف عنه ؛ وان كان غيره كان ذلك موجبا فى الحال له فى ثانى الحال، فله ايجاب وتسلسل؛ وفيه نظر. لأنه ليس موجبا بل ايجابا، والا لزم التسلسل مطلقا ؛ ولأن الضرورة تنفى كون الايجاب نفس المعلول . وقد يجاب: بأنه لامعلول حال ايجاب العلة وبالعكس؛ فليس حصوله لايجابها له، والاولى هو التعويل على الضرورة، فان معنى الايجاب هو

أن يكون وجوده مستندا إلى وجودها ومتعلقا بها، لو ارتفعت ارتفع ؛ وبالجملة: فليس وجوده عن علة غير ايجاد العلة وايجابها اياه، فلا ايجاد حال العدم بالضرورة

المقصد الثامن : التسلسل محال، وهو أن يستند الممكن الى علة، وتلك العلة الى علة، وهلم جرا، الى غير النهاية. لوجوه:

الأول : جميع تلك السلسلة ـ أي بحيث لا يدخل فيها غيرها ولا يخرج عنها شيء منها ـ ليس بمعدوم، والا فيعدم جزء، والمفروض عدم دخول غير الاجزاء التي كل واحد منها موجود، فهو موجود، إذ لا واسطة، وليس بواجب لاحتياجه الى كل جزء ؛ فهو ممكن، فله علة خارجة ؛ إذ الموجد للشيء لا يكون نفسه ولا شيئا من أجزائه ؛ و لا أوجد نفسه وأنها توجد جزءا ؛ فان جميع الاجزاء لو وقع بغيرها كان المجموع واقعا بغيرها، فلم تكن علة، فلا يكون ذلك الجزء مستندا الى علة داخلة فى السلسلة ؛ وهو خلاف المفروض

الثاني : أنا نفرض من معلول ما الى غير النهاية جملة، ومما قبله بمتناه الى غير النهاية جملة أخرى ، ثم نطبق الجملتين من ذلك المبدأ ، فالأول بالأول والثاني بالثاني وهلم جرا ، فان كان بازاء كل واحد من الزائدة واحد من الناقصة كان الناقصة كالزائدة . هذا خلف ، والا وجد فى الزائدة جزء لا يوجد بازائه فى الناقصة شيء ، وعنده تنقطع الناقصة فتكون متناهية ، والزائدة لا تزيد عليها إلا بمتناه ، والزائد على المتناهي بمتناه متناه، فيلزم انقطاعهما وتناهيهما هذا خلف ، وهذا الدليل هو العمدة، وقد نقض بمراتب الأعداد، لأن الدليل قائم فيها مع عدم تناهيها، والجواب: أن المعلولات قد ضبطها وجود ، فليس وهميا محضا حتى يكون انقطاعها بانقطاع الوهم وذهابها باعتباره ، بخلاف مراتب الأعداد، وتحقيقه : أن الأعداد ليس فيها جملتان فى نفس الأمر تطبقان ، فنختار أنهما تنقطعان بانقطاع الوهم أو أنهما لا ينقطعان، ولا يلزم تساويهما فى نفس الأمر ، بخلاف ماله وجود فانه يلزم إما انقطاعه فى نفس الامر اوعدمه فى نفس الامر

وكلاهما محال . وانما قلنا قد ضبطها وجود ليتناول كل ماله وجود إما معاً وإما على سبيل التعاقب ، فان ترتبهما ليس بمجرد اعتبار الوهم . وقال الحكماء : انما يمتنع التسلسل فى أمور لها وجود بالفعل، وترتب إما وضعا وإما طبعا ليسقط عنهم ذلك النقض. وأنت تعلم أن الدليل عام لقيامه فى كل ماضبطه وجود فتخصيص المدلول اعتراف بالتخلف، وانه يوجب بطلان الدليل

الثالث : مابين هذا المعلول وكل علة متناه ؛ لأنه محصور بين حاصرين . فيكون الكل متناهيا ؛ لأنه لايزيد على ذلك الا بواحد . فأنه اذا كان مابين هذا الجزء من المسافة وكل جزء لايزيد على فرسخ يكون المجموع لايزيد على فرسخ الا بجزء ضرورة . ومالا يزيد على المتناهى الا بواحد . فهو متناه واعترف من احتج به بأنه حدسى

الرابع : لو تسلسل العلل لزم زيادة عدد المعلول على عدد العلل . والتالى باطل، أما الشرطية: فلأنا اذا فرضنا سلسلة من معلول أخير الى غير النهاية كان كل ماهو علة فيها فهو معلول من غير عكس، فان الاخير معلول وليس بعلة، وأما الاستثنائية فلأن العلة والمعلول متضايفان ومن لوازمهما التكافؤ فى الوجود، فلا بد أن يوجد بإزاء كل واحد واحد من الآخر فيكونان متساويين فى العدد ضرورة

الخامس : أنا سنبين انتهاء الكل الى الواجب لذاته ، وعنده تنقطع السلسلة وهذا يختص بالتسلسل فى العلل وأنما يتم اذ أثبتنا الواجب بطريق لايحتاج فيه الى ابطال التسلسل والا لزم الدور

المقصد التاسع : الفرق بين جزء العلة وشرطها أن الشرط يتوقف عليه تأثير المؤثر كيبوسة الحطب للاحراق . والجزء مايتوقف عليه ذاته . وعدم المانع قد علمت أنه كاشف عن شرط وجودى ، وعده من جملة الشروط نوع من التجوز

المقصد العاشر : فى العلة والمعلول على اصطلاح مثبتى الاحوال وأحكامهما عندهم . وفيه مسائل :

المسألة الاولى : فى تعريفهما : وأقرب ماقيل فيه قول القاضى : العلة صفة توجب لمحلها حكما، فيخرج الجواهر ويتناول الصفة القديمة والحدثة . ومعنى الايجاب مايصحح قولنا : وجد فوجد ، ولمحلها يشعر بأن حكم الصفة لايتعدى المحل فلا يوجد العلم والقدرة والارادة للمعلوم والمقدور والمراد حكما . وعلى هذا فالمعلول الحكم الذى توجبه الصفة فى محل . وأما نحو قولهم العلة ماتوجب معلولها عقيبها بالاتصال أو ماكان المعتل به معللا وهو قوله كان كذا لأجل كذا . فـدورى ؛ وما تغير حـكم محلها . أو التى يتجدد بها الحـكم يخرج الصفة القديمة

المسألة الثانية : قال أكثر أصحابنا : حكم العلة لايتعدى محلها ، وأنكره الاستاذ تفريعا على القول بالحال وان انكره . والبصريون من المعتزلة حيث قالوا : الله مريد بارادة حادثه قائمة بذاتها . وقالت المعتزلة : توابع الحياة كالعلم والقدرة إذا قامت بجزء من الحى أوجبت للمجموع حكمها . فـكان عالما قادرا . بخلاف غيرها كالألوان ، واختلفوا فى الحياة فألحقها الحذاق منهم بالقسم الثانى فأنها ليست من توابع الحياة ، احتج أصحابنا بأن صفة العلم لولم تقم بمحل الحكم ، لقامت أما بنفسها ويبطله أنها عرض وأن نسبته الى الحال سواء . أو بمحل آخر فيكون زيد عالما بعلم قائم بعمرو وهو باطل بالضرورة . فأن قيل : وجود الجوهر عندكم علة لرؤيته مع قيامه بنفسه ، وأنما نجوزه إذا كان جزأ لمحل الحـكم وماذكرتم ليس كذلك . ، وأيضا : فأنه تمثيل فلا يفيد الحكم الـكلى ، وجوزتم كون البارى فاعلا والفعل ليس قائما به . والعلم والقدرة يوجبان لمتعلقهما كونه معلوما مقدورا ونحوه . قلنا : من قال : يكون وجود الجوهر علة للرؤية يلتزم زيادته لأنه مشترك بين الجوهر والعرض ، وقيام العلة

بجزء لو أوجب الحكم للكل لزم كون الكل عالما جاهلا إذا قام العلم بجزء والجهل بآخر ، لايقال هذا تقدير محال لتضادهما باعتبار تضاد حكميهما، لأنا نقول: أنه جائز لذاته وامتناعه لتضاد حكميهما باعتبار تعديتهما الى غير محله . فيكون هو المحال . وأيضا : فقد تقوم القدرة بيد والعجز بأخرى . وأما الفعل فلا يوجب لمحله حكما . ولا العلم ونحوه لمتعلقه وإلا كان للمعدوم صفة ثبوتية .

المسألة الثالثة : العلة وجودية باتفاقهم، لكن اختلفت طرقهم في بيانه فمنهم من ادعى الضرورة . فأن الكلام فى الحكم الثبوتى والعدم المحض والنفى الصرف لايكون موجبا له قطعا . ومنهم من احتج عليه بوجوه .

الأول : لو جاز العالمية بعلم معدوم لزم الجاهلية بجهل معدوم. فأذا عدما عن محل كان عالما جاهلا . قلنا : ـ النزاع فى ثبوت الصفة العدمية لا فى سلب الصفة، وأيضا . فلا نسلم اجتماع العدمين إذ عدم العلم جهل وعدم الجهل علم. وبينهما تضاد .

الثانى : شرط العلة قيامها بالمحل ولايتصور فى العدم . قلنا : أن أردت بالقيام وجوده له . ففيه النزاع . أو اتصافه به فقد يتصف بالعدمى .

الثالث : الايجاب صفة ثبوتية ، لأن نقيضه عدمى . قلنا : قد عرفت مافيه، وأن قيل الموجب للعالمية أما وجود العلم فيكون كل وجود كذلك ، أو العلم مع الوجود فتتركب العلة وهو باطل اتفاقا، أو العلم وأنه حال فليس بموجود، قلنا : العلم الذى هو موجود وفرق بينه وبين العلم مع الوجود.

المسألة الرابعة: العلة العقلية مطردة أى كلما وجدت وجد الحكم. وهذا مما لاخلاف فيه أصلا، ومنعكسة أى كلما انتفت العلة انتفى الحكم، ولاخلاف فيه فى الاحوال الحادثة واوجبه الاصحاب فى القديمة ومنعه المعتزلة . ويلزمهم . إما تعليل العالمية بغير العلم أو ثبوتها من غير علة . فجاز فى المقارنة فى العلم وسيأتى تمامه فى بحث الصفات

وأعلم أن كل علة مطردة منعكسة وليس كل مطرد منعكس علة كالمعلول والمتضائفين. لايقال فبماذا تمتاز العلة عن غيرها ؟ لأنا نقول بضرورة العقل أو بدليل آخر .

المسألة الخامسه : ايجاب العلة لايكون مشروطا بشرط اتفاقا فأنه لايتصور علم بلا عالمية سواء علمنا الشرط ووجوده أم لا. فأن قيل : اقتضاء العلم العالمية مشروط بقيام العلم بالمحل وبالحياة ، وانتفاء اضداده . قلنا هذه شروط وجوده والكلام فى شروط تأثيره

المسألة السادسة :لاتوجب العلة الواحدة حكمين مختلفين وقد اختلف فيه. واعلم أنه . ان جاز الانفكاك كالعالمية بالسواد وبالبياض امتنع . وإلا لزم عدم الانفكاك أو عدم الاطراد . قيل ههنا اشكالان .

الأول: لله علم واحد عالمية ومتعددة أذ كونه عالما بالسواد غير كونه عالما بالبياض .قلنا : التزمه القاضى واثبت الصعلوكى علوما غير متناهية وأما نحن فنمنع تعدد العالمية وأنما التعدد فى تعلق العلم أو العالمية . وأما فى الشاهد . فالعلم متعدد .

الثانى : الحياة توجب صحة العالمية والقادرية قلنا . شرط لاعلة . وأما ان امتنع الانفكاك كالعالمية بالسواد وبالعلم بها فقال أمام الحرمين يجوز الأمران والآمدى فى الشاهد من جنس واحد ويمتنع فى المختلفة والغائب

المسألة السابعة : لايثبت حكم بعلتين عكس الأول، أما على الجمع فلأنه استغنى بكل عن كل كامر، ولأن العلتين إما مثلان أو ضدان فلا يجتمعان، أو مختلفان فيجوز افتراقهما فلا اطراد . وأما على البدل فضرورة أنه لايجوز تعليل العالمية بالعلم مرة وبالقدرة أخرى فان قيل :العالمية معللة بعلم الله وبعلمنا وهى حكم واحد . قلنا:لامخالفة بين العلمين إلا بعارض . وأما على سبيل التركيب فلأن حقيقتهما

حال الانفراد والاجتماع واحدة، فادام لم تؤثرا منفردتين لم تؤثرا مجتمعتين ، ولأن الصفات المختلفة لها أحكام مختلفة ضرورة .

المسألة الثامنة : فى الفرق بين العلة والشرط وهو من وجوه :ـ

الأول : العلة مطردة والشرط قد لا يطرد كالحياة للعلم

الثانى : العلة وجودية والشرط قد يكون عدميا كانتفاء الضد وهو مختار القاضى .

الثالث : قد يكون متعددا أو مركبا .

الرابع . الشرط قد يكون محل الحكم والعلة صفته :

الخامس : العلة لا تتعاكس بخلاف الشرط ، إذ قد يشترط وجود كل من الأمرين بالآخر ، قال به القاضى ومنعه بعض أصحابنا . والحق جوازه إذ لم يوجب تقدم الشرط كقيام كل من البنتين بالأخرى.

السادس : الشرط قد لا يبقى ويبقى المشروط كتعلق القدرة للحادث .

السابع : الصفة لها شرط وليس لها علة .

الثامن : الواجب لم يتفق على عدم شرطه.

التاسع : العلة مصححة اتفاقا وفى الشرط خلاف قال به القاضى كالحياة للعلم . ومنعه المحققون لجواز توقفه على شروط أخر .

الموقف الثالث

فى الأعراض وفيه مقدمة ومراصد

المقدمة فى تقسيم الصفات

الصفة الثبوتية عندنا تنقسم الى نفسية . وهى التى تدل على الذات دون معنى زائد، ككونها جوهرا أوموجودا أوذاتا ، ومعنوية.وهى التى تدل على معنى زائد على الذات كالتحيز والحدوث وقبول الأعراض ، وقال بعض بناء على الحال : النفسية مالايصح توهم ارتفاعه عن الذات، والمعنوية تقابلها ، وأما عند المعتزلة فاربعة أقسام :ـ

الأول : النفسية فقال الجبائى : هى اخص وصف النفس التى بها يقع التماثل والتخالف ، ولم يجوزوا اجتماع صفتى النفس ، وقال الاكثرون . هى الصفة اللازمة ، فجوزوه واثبتوا انها يشترك فيها الموجود والمعدوم .

الثانى : المعنوية ، فقال بعضهم . الصفة المعللة ، وقيل الجائزة .

الثالث : الحاصلة بالفاعل وهى الحدوث ، وليست نفسية ، إذ لاتثبت حال العدم ، ولا معنوية لأنها لاتعلل بصفه .

الرابع : التابعة للحدوث ولاتأثير للفاعل فيها ، فنهاواجبة كالتحيزوقبول الأعراض للجوهر ، ومنها ممكنة تابعة للأرادة ، ككون الفعل طاعة أو معصية ، وغيرها ككون العلم ضروريا ، وبينهم خلاف فى تبعية الاتقان للعلم ، وفى الحسن أهو مما يتبع الحدوث وجوبا ، أو بالارادة ؟

المرصد الأول فى ابحاثه الكلية وفيه مقاصد

المقصد الأول :فى تعريف العرض . أما عندنافوجود قائم بمتحيز،وأماعند المعتزلة فما لو وجد لقام بالمتحيز لأنه ثابت فى العدم عندهم ، ويرد عليهم

الفناء فانه عرض عندهم . ولا ينعكس على أصل من أثبت عرضا لا فى محل كأبى الهذيل للكلام ، واما عند الحكماء : فماهية اذا وجدت فى الخارج كانت فى موضوع أى فى محل مقوم . ومعنى وجوده فى كذا وان كان يطلق على معان مختلفة أن يكون وجوده هو وجوده فى الموضوع .

المقصد الثانى : فى أقسامه عند المتكلمين . وهو اما أن يختص بالحى وهو الحياة ومايتبعها من الأدراكات وغيرها كالعلم والقدرة ، وإما أن لا يختص به وهو الأكوان . والمحسوسات

واعلم أن انواع كل واحد من هذه الاقسام متناهية بحسب الوجود ، دل عليه الاستقراء ، وهل يمكن أن يوجد منه أنواع غير متناهية ؟ فمن منعه نظر الى أن كل عدد قابل للزيادة والنقصان فهو متناه ، ومن جوزه فلأنه ليس عدد أولى من عدد كما مر ، والحق هو التوقف ، لضعف المأخذين ، ووجهه ظاهر .

المقصد الثالث : فى اقسامه عند الحكماء ، ذهب الحكماء إلى أنه منحصر فى المقولات التسع ولم يأتوا فى الحصر بما يصلح للاعتماد عليه ، وعمدتهم الاستقراء ، قالوا العرض إما أن يقبل لذاته القسمة أم لا ، والأول الكم ، وإنما قلنا لذاته ليخرج الكم بالعرض ، كالعلم بمعلومين ، والمراد بالقسمة هنا . ان يفرض فيه شىء غير شىء ، فيدخل فيه المتصل والمنفصل ، فلا يرد قول الأمام الرازى أنه مختص بالمتصل ، فيكون الحد غير جامع ، والثانى اما أن يقتضى النسبة لذاته ، أى يكون مفهومه معقولا بالقياس الى الغير أولا ، والثانى الكيف ، فرسمه عرض لا يقبل القسمة والنسبة لذاته ، فلا يرد الوحدة لأنها عدمية ، والأول النسبة واقسامه سبعة :ــ

الاول أين : وهو حصول الجسم فى المكان أى فى الحيز الذى يخصه ، وقد يقال لكونه فى مثل الدار أو البلد مجازا .

الثانى متى : وهو الحصول فى الزمان أو طرفه كالحروف الآنية .

الثالث الوضع : وهو هيئة تعرض للشىء بسبب نسبة اجزائه بعضها إلى

بعض ، والى الأمور الخارجة ، فالقيام والاستلقاء وضعان لاختلاف نسبة الأجزاء الى الخارج .

الرابع الملك : وهو هيئة تعرض للشيء بسبب مايحيط به ؛ وينتقل بانتقاله وبهذا يمتاز عن المكان ، سواء كان طبيعيا كالأهاب ، أولا ، ومحيطا بالكل كالثوب ، أو بالبعض كالخاتم

الخامس الإضافة : وهى النسبة المتكررة ، أى نسبة تعقل بالقياس إلى نسبة ، كالأبوة ، فأنها نسبة تعقل بالقياس إلى البنوة ، وأنها نسبة ، فأذا نسبنا المكان إلى ذات المتمكن حصل هيئة هى الأين ، واذا نسبناه الى كونه ذا مكان كان مضافا . وبهذا : يمكنك الفرق بين النسبة والمضاف ، فاعقله وتحققه فى سائر النسب ، فأنه مما قد طول فيه ، وحاصله ماقلنا

السادس أن يفعل : وهو التأثير ، كالمسخن ، مادام يسخن ، فهو اذاً غير ماهو مبدأ السخونة ، لأنه يبقى بعد التسخين

السابع أن ينفعل : وهو التأثر ، كالمتسخن مادام يتسخن ، فهو اذا غير السخونة لبقائها بعده ، وغير استعداده لها : لثبوته قبله .

قيل : الوحدة والنقطة خارجة عنها فبطل الحصر ؛ فقالوا : لانسلم انهما عرضان ، اذلا وجود لهما ؛ وإن سلمنا : فنحن لم نحصر الأعراض فيها ، بل المقولات وهى الاجناس العالية ، فلا تردان إلا اذا اثبتم أن كلا منهما مقول على ماتحته قول الجنس وتحته أجناس ، ولايندرج فيما ذكرنا ، ولم يثبت شيء منها .

واعلم أنه لم يثبت كون كل واحد من التسعة جنسا لما تحته ؛ لجواز أن يكون ماتحته أمورا مختلفة بالحقيقة وهو عارض لها ، ولا كونها أجناسا عالية لجواز أن يكون ماتحتها أنواعا حقيقية ، فيكون جنسا مفردا ، أو يكون اثنان منها أو أكثر داخلا تحت جنس ، فيكون جنسا متوسطا أو سافلا . ولا الحصر ، لجواز مقولة أخرى . وقد احتج ابن سينا على الحصر بما خلاصته :

أنه ينقسم الى كم وكيف ونسبة كما مر ، وغيرها الجوهر ، فالنسبة إما للأجزاء وهو الوضع ، أولا ، وهى إما الى كم ، فان كان قارا ، فان انتقل به فهو الملك وإلا فهو الأين ، وإن كان غير قار فهو متى ، وإما إلى نسبة فالمضاف . وإما الى كيف ولاتعقل إلا بان يكون منه غيره وهو أن يفعل ، أو هو من غيره وهو أن ينفعل ، وإما الى الجوهر وهو لايقبل النسبة لذاته ، بل لعارض . ولايخرج مما ذكرنا .

والاعتراض : إنا لانسلم أن النسبة الى الكم تكون بالاحاطة ، حتى تنحصر فى الأين والملك ، كالمماسة والمطابقة . وأيضا : فاعتبرت فى الوضع نسبة الاجزاء الى الاجزاء وإلى الخارج؛ فقد جاء التركيب وأنه يوجب تكثر الاقسام . وأيضا: فبقى النسبة الى العدد ، ولابرهان على انتفائه . وأيضا : فالنسبة إلى الزمان لايتعين أن تكون متى ، فأن للحركة والجسم نسبة الى الزمان ، وليس لحصوله فيه . وأيضا : لانسلم أن النسبة الى الكيف لاتعقل الا بأنه من غيره ، أو منه غيره ، وما الدليل عليه ؟ وأيضا : فالنسبة الى الجوهر معقولة كالحصول فيه وكون الحيز حيزا له وهو غير حصوله فى الحيز ، وبالجملة فليس ضروريا ، وأنتم مطالبون بالحجة ، ولو قيل أستقرأنا الوجود فما وجدنا غير ذلك كان هذا التقسيم ضائعا ووجب الرجوع أثر ذى اثير الى الاستقراء ، وطرح مؤنة هذه المقدمات ، وإن أراد الارشاد الى كيفية الاستقراء فلا بأس ، فأن فيه تقريبا إلى الضبط ، وتبعيدا عن الخبط .

المقصد الرابع . فى إثبات العرض : لم ينكر وجوده إلا ابن كيسان ، والقائلون به اتفقوا على أنه لايقوم بنفسه ، إلا شرذمة كأبى الهذيل ، فانه جوز إرادة عرضية تحدث لافى محل ، وجعل البارى تعالى مريدا بها ، والضرورة كافية لنا فى المقامين.

المقصد الخامس . فى أن العرض لاينتقل من محل إلى محل .

فعند المتكلمين لأن الانتقال إنما يتصور فى المتحيز، وفيه نظر .. فان ذلك هو انتقال الجوهر وأما انتقال العرض: فهو أن يقوم عرض بعينه بمحل بعد قيامه بمحل آخر

وأما عند الحكماء فلأن تشخصه ليس لذاته ، وإلا انحصر نوعه فى شخصه، ولا لما يحل فيه ، وإلا دار ، ولا لمنفصل ، لأن نسبته الى الكل سواء ، فهو لحله ، فالحاصل فى المحل الثانى هوية أخرى ، والانتقال لايتصور إلا مع بقاء الهوية، وفيه نظر .. لجواز أن يكون تشخصه بهويته الخاصة ، ولايلزم انحصار النوع فى الشخص ، وربما يقال العرض يحتاج إلى المحل . فاما أن يحتاج العرض المعين الى محل معين فلا يفارقه ، أو غير معين ولا وجود له ، فيلزم أن لايوجد العرض ، وفيه نظر .. إذ قد يحتاج الى محل بلا شرط التعين ، وأنه أعم من المعين ، فيوجد لابشرط عدم التعين ، إذ لايلزم من عدم اعتبار التعين اعتبار عدم التعين فيه كما قد علمته . وأيضا: فهو وارد فى الجسم بالنسبة الى الحيز، فان قيل : هذا انكار للحس فأن رائحة التفاح تنتقل منه إلى مايجاوره ، والحرارة تنتقل من النار الى ما يماسها . فالجواب . أن الحاصل فى المحل الثانى شخص آخر يحدثه الفاعل المختار ، أو يفيض من العقل الفعال لاستعداد يحصل له من المجاورة .

المقصد السادس . لايجوز قيام العرض بالعرض عند أكثر العقلاء خلافا للفلاسفة : لنا وجوه : —

الوجه الأول . أن قيام الصفة معناه تحيز الصفة تبعا لتحيز الموصوف ، وهذا لايتصور إلا فى المتحيز ، والعرض ليس بمتحيز، فلا يقوم به غيره

الوجه الثانى . العرض المقوم به إن قام بعرض آخر عاد الكلام فيه وتسلسل ، وإلا فجميع تلك الأعراض لافى محل. وقد عرفت بطلانه ، وإن انتهت الى الجوهر فالكل قائم به. وهما ضعيفان .

أما الأول .. فلأنا لانسلم أن القيام هو التحيز تبعا ، بل هو الاختصاص الناعت، ويحققه أمران : —

الأول : أن التحيز صفة للجوهر قائم به وليس تبعا لتحيزه ، وإلا كان الشيء مشروطا بنفسه أو تسلسل .

الثاني : أوصاف البارى تعالى قائمة به كما سنبينه من غير شائبة تحيز .

وأما الثاني .. فلأنه لاينفى أن يقوم عرض بعرض،وذلك بآخر مترتبة الى أن ينتهى إلى الجوهر ، وهو محل النزاع

احتج الفلاسفة : بأن السرعةوالبطء قائمان بالحركة ، فانها توصف بهما دون الجسم ، والجواب . أنه لايصح لاعلى مذهبنا ، فأنهما ليسا عرضين ، بل للسكنات المتخللة ، وقلتهاوكثرتها .ولا على مذهبهم لجواز أن تكون طبقات الحركات أنواعا مختلفة بالحقيقة ،وليس ثمة الا الحركة المخصوصة ، وأماالسرعة والبطء فمن الأمور النسبية ؛ ولذلك فأنها سريعة بالنسبة الىحركة ، وبطيئة بالنسبةالى أخرى ، وأما الخشونة والملاسة ، فان سلم انهما كيفيتان ، فقيامهما بالجسم لابالسطح .

المقصد السابع : ذهب الشيخ الأشعرى ومتبعوه إلى أن العرض لايبقى زمانين ، فالأعراض جملتها على التقضى والتجدد ، وتخصيص كل بوقته للقادر المختار ، ووافقهم النظام والكعبي ، وقالت الفلاسفة ببقاء الأعراض ، قالوا ومالايبقى يختص امكانه بوقته لاقبل ولا بعد . احتج الاصحاب بوجوه :—

الأول : أنها لو بقيت لكانت باقية ، والبقاء عرض ، فيلزم قيام العرض بالعرض ، قلنا : لانسلم أن البقاء عرض .

الثاني : يجوز خلق مثله فى محله فى الحالة الثانية اجماعا ، فلو بقى اجتمع المثلان . قلنا : يخلقه فيه بأن يعدم الأول ،ويلزمكم فى الجوهر

الثالث : وهو العمدة أنها لو بقيت امتنع زوالها ، واللازم باطل بالاجماع وشهادة الحس ، بيان الملازمة .. أنه لوزال ، فاما بنفسه ، وإما بغيره ، والغير

إما أمر وجودى يوجب عدمه لذاته وهو طرو الضد ، أو لايوجبه لذاته وهو المعدم بالاختيار ؛ وإما عدمى وهو زوال الشرط ، والاقسام باطلة ،

أما زواله بنفسه : فلأن ذاته لوكانت مقتضية لعدمه ، لوجب أن لايوجد ابتداء ، وأما زواله بطار وضده : فلأن حدوث الضد مشروط بانتفائه ، فان المحل مالم يخل عن ضد لم يمكن اتصافه بضد ، فلو كان انتفاؤه معللا بطريانه لزم الدور . أو نقول : لما كان التضاد من الطرفين ، فليس الطارى بأزالة الباقى أولى من العكس ، بل الدفع أهون من الرفع .

وأما زواله بمعدم مختار ، فلأن الفاعل بالاختيار لا بد له من أثر ، والعدم نفى محض لايصلح أثرا . أو نقول : ماأثره عدم فلا أثر له ، فليس فاعلا .

وأما زواله بزوال شرط : فلأن ذلك الشرط إن كان عرضا تسلسل ، وان كان جوهرا والجوهر مشروط بالعرض لزم الدور ، والاعتراض عليه : أنه يزول بنفسه ، قولك فلا يوجد ، ممنوع ، لجواز أن يوجب العدم فى الزمان الثالث أو الرابع خاصة ، ثم هذا وارد عليكم فى الزمان الثانى بعينه ، فما هو جوابكم فهو جوابنا ، وأيضا قد يزول بضد ، قولك حدوثه مشروط بزواله ، قلنا : إن أوجبت فى الشرط تقدمه منعنا ، وإلا لم يمتنع التعاكس ، كما أن دخول كل جزء من الحلقة فى حيز الآخر مشروط بخروج الآخر عنه وبالعكس ، وبالجملة .. فهما معا فى الزمان ، إذ العلية تقدم فى العقل ، فقد يكون طريانه علة مع كونهما معا فى الزمان كالعلة والمعلول . وأيضا: فقد يزول لأن الفاعل الذى فعله لايفعله ، لا لأنه يفعل عدمه ، وذلك لايحتاج إلى أثر الفاعل ، وأيضا : لانسلم أن العدم لايصلح أثرا ؛ نعم ذلك فى العدم المستمر ، وأما العدم الحادث فقد يكون بفعل الفاعل ، وما الدليل على امتناعه ؟ وأيضا: فقد يزول بزوال شرط ، قولك هو الجوهر ، قلنا : ممنوع ، ولم لايجوز أن يكون أعراضا لاتبقى على التبادل إلى أن تنتهى الى مالا بدل عنه وعنده يزول ؟

واعلم أن النظام طرد هذا الدليل الثالث الذى هو العمدة فى الاجسام فقال: والاجسام أيضا غير باقية ، بل تتجدد حالا فحالا ، ومنه يعلم أنه يرد الاجسام نقضا عليه ، وقد يجاب عنه : بأنه قد يزول لعرض يقوم به كالفناء عند المعتزلة ، أولا يخلقه الله فيه عندنا ، والجواب : إن جوزتم ذلك فليجز مثله فى العرض ، إلا أن تعود إلى أن العرض لايقوم به عرض ، والكرامية احتجوا به على أن العالم لايعدم ، إذ قد بينا استلزام البقاء لامتناع الزوال ، وبقاء الأجسام ضرورى ، وسيأتيك زيادة بحث عن هذا الموضع . ثم للقائلين ببقاء الأعراض طرق :—

الأول : المشاهدة ، قلنا : لادلالة لها كالماء الدافق من الأنبوب يرى مستمرا وهو أمثال تتوارد .

الثانى : فليجز مثله فى الأجسام ، قلنا : تمثيل بلا جامع ، وليس حكمنا ببقاء الأجسام بمشاهدة استمرارها ، بل بالضرورة ، وبأنه لولاه لم يتصور الموت والحياة .

الثالث : العرض يجوز إعادته ، وهو وجوده فى الوقت الثانى ، واذا جاز مع تخلل العدم فبدونه أولى ، قلنا : الشيخ منع اعادة العرض ، وإن سلم : فقياس بلا جامع ، ودعوى الأولوية دعوى بلا دليل ؛ بل ذلك عندنا جائز وهذا ممتنع .

المقصد الثامن : العرض لايقوم بمحلين ضرورة ، ولذلك نجزم بأن السواد القائم بهذا المحل غير القائم بالمحل الآخر ، ولافرق بينه وبين جزمنا بأن الجسم لايوجد فى مكانين ، ويؤيده أن العرض إنما يتعين بمحله ، فان الشىء اذا علم بلميته اطمأن اليه النفس أكثر ولم نجد له مخالفا ، إلا أن قدماء المتكلمين جوزوا قيام نحو الجوار والقرب من الاضافات المتشابهة بالطرفين ؛

والحق أنهما مثلان ، فقرب هذا من ذاك مخالف بالشخص لقرب ذاك من هذا وان شاركه فى الحقيقة ، ويوضحه المتخالفان ؛ ويلزمهم قيامه بأكثر من أمرين . وقال أبو هاشم : التأليف عرض ، وأنه يقوم بجوهرين لاأكثر ، أما الأول

فلأن من الجسم مايصعب انفكاكه، وليس ذلك إلا لتأليف يوجب ذلك ، ولا يتصور فى العدم المحض ، فهو صفة ثبوتية ، ولايقوم بكل واحد من الجزئين ضرورة ، فهو قائم بهما وهو المطلوب . وجوابه : منع أن عسر الانفكاك للتأليف بل للفاعل المختار . وأما الثانى .. فلأنه لو قام التأليف بثلاثة أجزاء مثلا،لعدم التأليف بعدم جزء واحد من الثلاثة ، والتالى باطل ، لأن الجزئين الباقيين بينهما تأليف قطعا . وجوابه . . أن التأليف الذى بين الجزئين غير الذى بين الثلاثة وان ماثله ، والمنفى هو الثانى .

المرصد الثانى فى الكم وفيه مقاصد

المقصد الأول : الكم له خواص ثلاث :ـ

الأولى : أنه يقبل القسمة ، والقسمة تطلق على الوهمية ، وهى فرض شىء غير شىء ، وعلى القطعية ، وهى الفصل والفك ، والأول من خواص الكم وعروضه للجسم ولسائر الأعراض بواسطة اقتران الكمية بها ، والثانى لايقبله الكم ، فان القابل يبقى مع المقبول ، وعند الفك لايبقى الكم الاول بعينه ؛ بل يزول ويحصل كمان آخران . نعم الكم يعد المادة لقبول القسمة الانفكاكية كما يعد الحركة إلى الحيز للسكون فيه وان كان لايمكن اجتماعهما . والمعد لايجب اجتماعه مع الأثر

الثانية : وجود عاد فيه يعده ؛ إما بالفعل كما فى العدد ، وإما بالتوهم كما فى المقدار؛ كمايعد الأشل بالأذرع . ومعنى العد : أنك إذا أسقطت منه أمثاله فنى

الثالثة : المساواة ومقابلاها أعنى الزيادة والنقصان ؛ وهو فرع الخاصة الأولى لأنه اذا فرض أجزاء فاما أن يوجد بأزاء كل جزء جزء أوأكثر أوأقل

قال الأمام الرازى : لايمكن تعريف الكم بالمساواة والمفاوتة،لأن المساواة اتحاد فى الكم فيلزم الدور ، ولا بقبول القسمة ، لأنه يختص بالمتصل منه ،

كأنه أخذ القسمة الانفكاكية ، بل بوجود المادة

المقصد الثانى : فى أقسامه ، فان كان بين أجزائه حد مشترك فهو المتصل فان أى جزء من الخط فرض فهو نهاية لجزء ، وبداية لجزء باعتبار ، ونهاية للجزئين باعتبار ، بحسب ما يبتدأ منه فرضا ، والا فالمنفصل كالعدد ، فانك ان أشرت من العشرة الى السادس مثلا انتهى اليه الستة ، وابتداء الاربعة الباقية من السابع لامنه ، فلم يكن ثمة أمر مشترك بينهما ، والمتصل إما غير قار وهو الزمان ، فالآن مشترك بين الماضى والمستقبل ، وإما قار الذات وهو المقدار ، فان انقسم فى الجهات الثلاث فجسم ، أو فى جهتين فسطح ، أو فى جهة واحدة فخط . والمنفصل هو العدد لاغير ، لأنه لابد أن ينتهى الى وحدات ، والوحدة ان كانت نفس ذاتها فهو الكثرة . وان كانت عارضة لها فهى كم بالعرض ، والكلام فى الكم بالذات

المقصد الثالث : الأبعاد الثلاثة الجسمية تسمى الطول والعرض والعمق ، وأنها تطلق على معان أخر ، فلابد من الاشارة اليها ليحصل الأمن من الغلط الواقع بحسب اشتراك اللفظ وليتصور حقائقها ، أما الطول فيقال للامتداد مطلقا ، وللامتداد المفروض أولا ، ولأطول الامتدادين المتقاطعين فى السطح ، وأما العرض فيقال للسطح ، وللامتداد المفروض ثانيا ، وللامتداد الأقصر ، وأما العمق فيقال للامتداد الثالث ، وللثخن وهو حشو مابين السطوح ، وللثخن النازل ، ويسمى حينئذ الثخن الصاعد سمكا ، وبهذا الاعتبار يقال عمق البئر وسمك المنارة ، ولمعان أخر ، مثل مايقال الطول للامتداد الآخذ من مركز العالم الى محيطه ، ومن رأس الانسان الى قدمه ، ومن رأس ذوات الأربع إلى مؤخرها ، والعرض للآخذ من يمين الانسان أو ذوات الاربع الى شماله ، والعمق للآخذ من صدر الانسان الى ظهره ، ومن ظهر ذوات الأربع الى الأرض .

واعلم أن هذه المعانى منها ماهى كميات صرفة كالطول بمعنى الامتداد ،

ومنها ماهى كميات مع اضافة كالمفروض ثانيا ، وقد يعتبر معه اضافة ثالثة كالأطول ، أو رابعة كالأطول بالنسبة الى الغير

المقصد الرابع : الكم إما بالذات وهو ماذكرناه ، وإمابالعرض وهو أقسام:

الأول : محل الكم كالجسم

الثانى : الحال فى الكم كالضوء القائم بالسطح

الثالث : الحال فى محل الكم كالسواد فانه مع الكم محلهما الجسم

الرابع : متعلق الكم كما يقال هذه القوة متناهية أو غير متناهية باعتبار أثرها فما وصفناه بخواص الكم مما ليس كما بالذات فلأحد هذه الوجوه

واعلم أنه قد يجتمع فى بعض الأمور وجهان من هذه الأربعة كما فى الحركة فأنها منطبقة على المسافة ؛ فيعرضها التفاوت بالقلة والكثرة ، ومنطبقة على الزمان ؛ فيعرضها التفاوت بالسرعة والبطء ، وتقوم بالجسم المتحرك فتتجزى بتجزيه ، والكم المنفصل قد يعرض للمتصل ، كما اذا قسمنا الازمان بالساعات أو الأشل بالاذرع ، وقد يكون الشىء كما بالذات وبالعرض كالزمان ، فانه كم بالذات ومنطبق على الحركة المنطبقة على المسافة

المقصد الخامس : إن المتكلمين أنكروا العدد خلافا للحكماء، لمسلكين :—

أحدهما : أنه مركب من الوحدات ، والوحدة ليست وجودية ، وعدم الجزء يستلزم عدم الكل ضرورة ، بيان أن الوحدة لاتوجد أمران :—

الأول : لو وجدت فلها وحدة ولزم التسلسل . قالوا : وحدة الوحدة نفس الوحدة وقد مر .

الثانى : أن الواحد قد يقبل القسمة كالجسم ، وانقسام المحل يوجب انقسام ماحل فيه ؛ لأنه إن كان فى جزء منه كان هو الواحد دون الكل ، وإن لم يكن فى شىء من أجزائه لم يكن بالضرورة صفة له ، وإن كان فى كل جزء قائما بالتمام فيقوم الواحد بالكثير ، أولا بالتمام، فيكون جزء منه قائما بجزء وجزء بآخر وهو

المراد بالانقسام ، وقول من قال هذا إنما يصح فيما يكون الحلول حلول السريان لا طائل له ؛ لأنا برهنا على أن كل جزء من المحل متصف بجزء منها ، ولا معنى للسريان إلا ذلك : فإذا كانت الوحدة وجودية لزم انقسامها ، وأنه ضروري البطلان

وثانيهما : أن يدل ابتداء على أن الكثرة عدمية ، وإلا فإن قامت بالكثير فإما من حيث هو كثير فيلزم قيام الواحد بالكثير ؛ أو من حيث عرض له أمر صار به واحدا فننقل الكلام إليه ، ويلزم التسلسل .

واعلم أن الواحد كما علمته يقال بالتشكيك على معان كالواحد بالاتصال والاجتماع ، ووحدته أمر وجودي بالضرورة ، وككونه لا ينقسم ؛ إذ ليس له كم يفرض فيه شيء غير شيء ، وأنه اعتباري ، والكثرة ليست إلا مجموع الوحدات فهي تتبعها في الوجود ، وأما أن واحدا يقوم بالمجموع ؛ فإن تخيل كان اعتباريا ؛ ضرورة أن الاثنين لا يقوم بهما أمر واحد بالهوية ، وإن شئت فاستبصر بموجود في الخارج ومعدوم فيه ، أو بشخص في المشرق وآخر في المغرب ، فأنهما اثنان ، ونعلم بالضرورة أنه لم يقم بهما معنى واحد ؛ بل ذلك مجرد فرض واعتبار .

المقصد السادس : أنهم أنكروا المقدار بناء على أن تركب الجسم من الجزء الذي لا يتجزى ، فإنه لا اتصال بين الأجزاء عندهم ؛ فكيف يسلم أن ثمة اتصالا وأن الأجزاء بينها حد مشترك ؛ والتفاوت راجع إلى قلة الأجزاء وكثرتها ؛ والقسمة معناها فرض جوهر دون جوهر ، ولا عاد له غير الأجزاء ؛ اللهم إلا بالوهم ، وحكمه مردود ، واحتج الحكماء في إثباته بوجهين :—

الأول : أن الجسم الواحد تتوارد عليه مقادير مختلفة ؛ فتارة يجعل طوله شبرا وعرضه ذراعا ؛ وتارة بالعكس ، وتارة مدورا ، وتارة مكعبا . لا يقال لا يتغير المقدار ؛ إذ المساحة واحدة ؛ لأنا نقول . المساحة واحدة بالقوة ؛ أي مضروب إحدهما كمضروب الآخر ، وأما بالفعل فالاختلاف ظاهر ، وأيضا فالماآن إذا اتصلا فقد بطل السطح الذي كان لهما وحدث سطح آخر ، والشيء

إذا قطع حصل فيه سطحان بعد العدم ، وكل ذلك يعطى الوجود والتبدل ، وبه تبين أنه لا يكون نفس الأجزاء. والجواب: أنه فرع نفى الجزء الذى لا يتجزى، وأما من قال به ؛ فانه لا يسلم حدوث شيء لم يكن وعدم شيء كان ؛ بل ما كان من الأجزاء فى الطول انتقل إلى العرض وبالعكس .

الثانى : الجسم يتخلخل ويتكاثف ، وجوهريته باقية ، والمتغير القابل للصغر والكبر زائد ، ووجودى ضرورة . والجواب : منعه ؛ فانه أيضا فرع الهيولى وقبولها للمقادير المختلفة وإثباتها فرع نفى الجزء .

المقصد السابع : أنهم أنكروا الزمان بوجهين : —

الأول : أن الزمان أمسه مقدم على يومه : وليس تقدما بالعلية والذات ، والشرف والرتبة ، فهو بالزمان لانحصاره عندكم ، فيكون للزمان زمان ، والكلام فى ذلك الزمان ، ويلزم التسلسل وأنه محال ، ومع ذلك فجموع الأزمنة يكون أمسها مقدما على يومها بالزمان ، فزمان المجموع ظرف له فيكون داخلا فى المجموع ، وإلا لم يكن المجموع مجموعا ، وخارجا عن المجموع ؛ لأن ظرف الشيء لا يكون جزءه وأنه محال . وأجيب بأن تقدم أجزاء الزمان ليس بزمان آخر ، فالتقدم عارض لها بالذات ولغيرها بواسطتها ، إذ لا يكون كل تقدم لتقدم آخر ؛ وإلا تسلسل ، فلا بد من الانتهاء الى ماتقدمه بالذات، وهو الذي نسميه الزمان:

الثانى : الزمان الحاضر موجود ؛ وإلا لم يكن الزمان موجودا؛ لأنه منحصر فى الحاضر والماضى والمستقبل ، والماضى ما كان حاضرا ، والمستقبل ما سيصير حاضرا ؛ وإذا كان لا حاضر فلا ماضى ولا مستقبل ، فلا وجود للزمان ، وهو خلاف المفروض ، وأنه غير منقسم ؛ وإلا فأجزاؤه إما معا فيلزم اجتماع اجزاء الزمان ، والضرورة قاضية ببطلانه ، وإما مترتبة فلا يكون الحاضر كله حاضرا ، وإذا كان الزمان غير منقسم فكذا الكلام فى الجزء الثانى والثالث ،

إذ مامن جزء إلا وهو حاضر حيناما ، فيتركب من آنات متتالية ؛ والمفروض أنه موجود ، فتكون الحركة مركبة من أجزاء لاتتجزى ، لأنه من عوارضها وينطبق عليها ، وكذلك الجسم لأنها من عوارضه ، وأنتم لاتقولون به ، أو نبطله بدليله . أجاب عنه ابن سينا : لم قلتم إنه لو وجد فاما فى الآن أو فى الماضى أو فى المستقبل ، فان كلا منها أخص من الموجود المطلق ، ولايلزم من كذب الأخص كذب الأعم ، وهو مشكل ؛ لأن وجود الشىء مع أنه لايوجد فى الحال ولافى الماضى ولا فى المستقبل متعذر ، وقد ناقض نفسه حيث قال : جميع الحركات الماضية لاتوجد ، وإلا ففى الماضى أو الحال أو المستقبل والكل باطل . قوله . لايلزم من كذب الأخص كذب الأعم : قلنا : إذا انحصر الأعم فى عدة أمور كل منها أخص ولم يوجد شىء منها لم يوجد الأعم قطعا، فان العام لاوجود له إلافى ضمن الخاص . والامام الرازى نقضه بالحركة نفسها، إذ الدليل قائم فيها ، ووجودها ضرورى . والجواب : أن الحركة تطلق بمعنى القطع ولاوجود لها ، وبمعنى الحصول فى الوسط مستمرة من أول المسافة إلى آخرها ، ولايمكن أن يقال مثل ذلك فى الزمان ، فان زمان الطوفان لايوجد الآن ضرورة . احتج الحكماء بوجهين :ـ

الأول : أنا نفرض حركة فى مسافة على مقدار من السرعة ، وأخرى مثلها فى السرعة ، فان ابتدأتا معا قطعتا المسافة معا ، وإن ابتدأت إحداها قبل وانقطعتا معا ، أو انقطعت إحداها قبل وابتدأتا معا قطعت أقل ؛ وإن اختلفتا فى السرعة والبطء واتحدتا فى الأخذ والقطع، قطعت الحركة السريعة أكثر ، فاذا: هذه امكانات تقبل التفاوت بحيث يكون امكان جزء لامكان ، وما كان قابلا للزيادة والنقصان فهو موجود .

وتلخيصه : أن الحركة يلحقها تفاوت، ليس بالمسافة لحصوله مع اتحاد المسافة وانتفائه مع تفاوت المسافة، وليس عائدا إلى السرعة والبطء لاتحاده مع الاختلاف فى السرعة

والبطء . ولاختلافه مع الاتحاد فى السرعة والبطء ، ففى الحركة شىء يقبل التفاوت ، ولابد من الانتهاء إلى مايقبله لذاته وهو الكم . والجواب : أن الحركة من أول المسافة إلى آخرها لاتوجد اتفاقا إلا بحسب الوهم ؛ فهذه الامكانات وهمية ، ولأنها تنفرض فى الاعدام ، فان مابين يوم الطوفان ومحمد ﷺ أكثر مما بين بعثة موسى وبعثة محمد عليهما السلام .

الثانى : ان الأب مقدم على الأبن ضرورة ، وليس ذلك التقدم نفس الأب ، لأن التقدم أمر اضافى دون جوهر الأب ، ولأن جوهر الأب قد يكون معه ، وقبل لايكون مع ، ولا هو باعتبار عدم الابن معه ، لأنه يعتبر مع العدم اللاحق ، ولا تقدم . وبالجملة : فالقبلية والبعدية مما يختلف به العدم المعتبر معه ؛ فلا تكون نفس العدم ، وقد يعبر عنه بأن العدم قبل كالعدم بعد ، وليس قبل كبعد .

وتلخيصه : أن ههنا شىء لايمكن أن يصير قبله بعد ، ولا بعده قبل ، وأما هذه الأشياء فيمكن فيها ذلك ؛ لأنا لو فرضنا جوهر الاب من حيث هو جوهر لايمتنع أن يوجد قبل ذلك ولا بعده ، فهذه إنما يلحقها التقدم والتأخر بسبب ذلك الأمر . فكان الاب متقدما لكونه فى زمان متقدم ، والابن متأخرا لكونه فى زمان متأخر ولولم يلاحظ ذلك . بل اعتبر الذاتان من حيث مفهومهما لم يكن ثمة تقدم ولا تأخر ، فذلك الامر هو الذى نسميه بالزمان . والجواب عن الثانى : أن ذلك اعتبار عقلى ، فان عدم الحادث مقدم على وجوده قطعا ، و ما يعرض للعدم ويكون صفة له لايكون أمرا موجودا محققا فى الخارج

المقصد الثامن : فى حقيقة الزمان وفيه مذاهب : —

أحدها : قال بعض قدماء الفلاسفة أنه جوهر مجرد لايقبل العدم لذاته إذ لو عدم لكان عدمه بعد وجوده بعدية لايجامع فيها البعد القبل ، وذلك هو البعدية بالزمان ، فمع عدم الزمان زمان ، هذا خلف . وجوابه من وجوه:

الاول : أن هذا ينفي انتفاء الزمان ولا ينفي عدمه ابتداء ، لانه لا يصدق لو عدم أصلا ورأسا لكان عدمه بعد وجوده ، والعدم بعد الوجود أخص من العدم ، فلا يوجب امتناعه امتناعه

الثاني : النقض بتقدم أجزاء الزمان بعضها على بعض ، فانه ليس بالزمان لما قلنا ، فجاز أن يكون تقدم وجوده على عدمه كذلك

الثالث : أن حكمكم بأن عدمه بعد وجوده بالزمان انما يصح أن لو كان العدم معروضا للتأخر وأنه محال ، فانه أمر موجود ، إذ لولاه لم يمكن اثبات الزمان ، ومالا ثبوت له بوجه ما بل انه نفي محض وعدم صرف ، كيف يعرض له التقدم والتأخر ، اللهم الا بحسب الفرض الذهني

وثانيها : أنه الفلك الأعظم لأنه محيط بالكل ، وهو استدلال بموجبتين من الشكل الثاني

وثالثها : أنه حركة الفلك الأعظم لأنها غير قارة ، وهو من جنس ماقبله

ورابعها : ماذهب اليه أرسطو من أنه مقدار حركة الفلك الأعظم . واحتج بأنه متفاوت ؛ فهو كم ؛ وقد ثبت امتناع الجزء الذي لايتجزى فلايكون مركبا من آنات متتالية ؛ بل كما متصلا ؛ فهو مقدار ؛ وليس مقدارا لأمر قار ؛ والا كان قارا ، فهو لهيئة غير قارة وهي الحركة ، ويمتنع انقطاعها بالدليل الذي أثبت به المذهب الاول بعينه ؛ فيكون الزمان مقدارا لحركة مستديرة ؛ لأن الحركة المستقيمة تنقطع لتناهي الأبعاد ؛ ووجوب سكون بين كل حركتين ؛ وهي بالحركة الفلكية يقدر به كل الحركات فيكون مقدارا لأسرعها ؛ لأن الأكبر يقدر بالأصغر ولايعكس ؛ فيقال هذا الفرسخ كذا رمحا ، وهذا الرمح كذا ذراعا وهذا الذراع كذا أصبعا فان الاصغر يعد الأكبر ؛ والأكبر لايعد الاصغر ؛ وقد علمت ان أسرع الحركات هي الحركة اليومية ؛ فالزمان مقدار الحركة اليومية وهو المطلوب ؛ والاعتراض عليه أنه مبني على أمور كلها ممنوعة .

الأول .. كل قابل للتفاوت كم ؛ وإنما يصح أن لو بين أنه قابل للتفاوت لذاته

الثانى .. امتناع الجزء الذى لا يتجزى.

الثالث .. امتناع عدمه . والدليل قد عرفت ما فيه

الرابع .. أن بين كل حركتين سكونا

الخامس .. أن له محلا إما لوجوده أو لعرضيته ولم يثبتا ؛ ويبطله وجهان:

الاول : لو وجد لكان مقدارا للوجود المطلق ؛ والتالى باطل . أما الملازمة فلأنا كما نعلم أن من الحركات ما هو موجود ؛ ومنها ما كان موجودا ومنها ما سيوجد . نعلم أن الله تعالى موجود ؛ وكان موجودا ؛ وسيوجد ؛ ولو جاز أنكار أحدهما جاز إنكار الآخر . وأما بطلان اللازم ، فلأنه أما غير قار فلا ينطبق على القار ؛ أو قار فلا ينطبق على غير القار ؛ فان قيل .. نسبة المتغير الى المتغير هو الزمان ؛ والى الثابت الدهر ، ونسبة الثابت الى الثابت السرمد . قلنا .. قعقعة ما تحتها طائل .

الثانى : أن الحركة تقال للكون فى الوسط . وهو أمر مستمر من المبدأ إلى المنتهى ، ولو كان الزمان مقداره كان ثابتا ، وللممتد من المبدأ إلى المنتهى ، ولا وجود لها فى الخارج اتفاقا . فلو كان مقدارها لم يوجد

وخامسها : مذهب الأشاعرة أنه متجدد يقدر به متجدد ، وقد يتعاكس بحسب ما هو متصور للمخاطب ، فاذا قيل : متى جاء زيد ؟ يقال : عند طلوع الشمس ، إن كان مستحضرا لطلوع الشمس ؛ ثم إذا قال غيره: متى طلع الشمس؟ يقال حين جاء زيد لمن كان مستحضرا لمجىء زيد . ولذلك اختلف بالنسبة إلى الأقوام . فيقول القارى : لآتينك قبل أن تقرأ أم الكتاب ؛ والحرة: لبث فلان عندى قدر ما تغزل كبة ، والصبي : ينطبخ البيض إذا عددت ثلثمائة ، والتركى : بقدر ما ينطبخ مرحل لحما ، وعلى هذا كل بحسب ما هو مقدر عنده يقدر غيره .

المقصد التاسع فى المكان : وهو موجود ضرورة أنه مشار اليه بهنا وهناك ، وأنه ينتقل منه الجسم وإليه ، وأنه مقدر له نصف وثلث ، وأنه متفاوت فيه زيادة ونقصان ، ولا يتصور شيء منها للعدم المحض ، وشكك عليه : بأنه لو وجد فاما متحيز فله مكان وتتسلسل ، أو حال فى المتحيز ، فأما الجسم الذى فيه فيكون المكان فى الجسم لا الجسم فى المكان ، وأيضا : فينتقل بانتقاله ، وأما جسم غيره ، إما بالمداخلة فيلزم تداخل الجسمين ، واما بالمماسة ؛ ولكل جسم مكان بالضرورة ؛ فيلزم التسلسل ؛ وعدم تناهى الاجسام ، وسنبطله . وإما لا متحيز ولا حال فيه ، فلا إشارة اليه . وأنه باطل بالضرورة ، وأيضا : فلا يمكن حصول الجسم فيه . والجواب . أن وجوده ضرورى ، وماذكرتم تشكيك فى البديهى ، وأنه سفسطة لا تستحق الجواب ، وسيعلم فى جواب الشكوك الواردة على المذاهب حله . ثم أنه خارج عن المتمكن ؛ وإلا انتقل بانتقاله ضرورة امتناع انفكاك الكل عن الجزء .

قال بعض قدماء الحكماء : انه هو الهيولى ، فانه يقبل تعاقب الأجسام ولا يخفى أن حاصله : المكان يقبل تعاقب الأجسام ، والهيولى تقبل تعاقب الأجسام ، فهو هو ، وقد عرفت بطلانه ، وأنه لا ينتج الموجبتان فى الشكل الثانى وهذا المذهب ينسب الى افلاطون . ولعله اطلق الهيولى عليه باشتراك اللفظ .

وقال بعضهم : إنه الصورة ، لأن المكان هو المحدد للشيء الحاوى له بالذات والصورة كذلك ، وهو من النمط الأول ، إلا أن يزاد عليه ، والمحدد الحاوى بالذات لا يتعدد . ويبطل بأن الذاتين قد يشتركان فى لازم . ثم الجسم منطبق على مكانه مالىء له ، والمكان محيط به مملوء منه ، ولا يتصور ذلك إلا بالملاقاة ، إما بالتمام ، وتسمى المداخلة ؛ فيكون هو البعد الذى ينفذ فيه الجسم ، وإما لا بالتمام ، بل بالأطراف ، وتسمى المماسة ؛ فيكون هو السطح الباطن للحاوى ، المماس

الظاهر من المحوى ، فاذا المكان إما البعد وإما سطح الحاوى ، فاذا بطل احدهما تعين الثانى ، والبعد إما موجود أو مفروض . فهذه ثلاثة احتمالات .

الاحتمال الأول : أنه السطح الباطن من الحاوي، المماس للسطح الظاهر من المحوى ، وهو مذهب ارسطاطاليس ، وعليه المتأخرون من الحكماء؛ كابن سينا والفارابى ؛ وإلا لكان هو البعد لما مر ؛ وأنه محال .. أما المفروض فلما مر أنه موحود ، وأما الموجود فلوجهين :—

الأول : أن البعد إما أن يقبل لذاته الحركة ، أولا . والقسمان باطلان . أما الأول .. فلأنه لو قبل الحركة فن مكان إلى مكان، فله مكان وتسلسل؛ وأنه محال . وكيف وجميع الأمكنة من حيث هى جميع يمكن انتقاله ؟فله مكان، فذلك المكان داخل فى الأمكنة لأنه أحدها ، وخارج عنها لأنه ظرف لها .هذا خلف وأما الثانى .. فلأن البعد إذا لم يقبل الحركة فالجسم لايقبلها ؛ لما فيه من البعد ؛ فان حركة الجسم مستلزمة لحركة البعد ، فامتناع حركة البعد مستلزم لامتناع حركة الجسم ، واللازم باطل ، فكذ الملزوم .

الثانى : لو كان المكان هو البعد ، وللجسم بعد حال فيه، فاذا حصل الجسم فى المكان نفذ بعد الجسم فى البعد الذى هو المكان، فيجتمع فى الجسم بعدان وأنه محال بالضرورة . ولو جاز لجاز تداخل العالم فى حيز خردلة . وأيضا : فانه حكم ثبت للمتحيز بذاته وهو البعد، دون المادة . وأيضا: فأنه يرفع الأمان عن الوحدة الشخصية ، فانه يجوز كون هذا الذراع ذراعين . وأيضا: فانه يلزم اجتماع المثلين وقد ابطلناه .   والجواب:

عن الوجه الأول : أنا نختار أن البعد لايقبل الحركة . قوله : فلا يقبلها الجسم لما فيه من البعد . قلنا : ممنوع ؛ إذ البعد الذى فى الجسم قائم بالمادة ، والذى فيه الجسم قائم بنفسه ؛ وأنهما مختلفان بالحقيقة . ومايقال:

من أن البعد قد اقتضى القيام بالمحل ، وإلا لاستغنى عنه فلا يحل فيه ، وأنه يقتضى أن يكون كل بعد كذلك بناء على تماثل الأبعاد .

وعن الثانى : أنا لانسلم اجتماع البعدين فى جسم ، بل بعد هو فى الجسم يلازمه ، وبعد فيه الجسم يفارقه ، وامتناع ذلك ممنوع ؛ للتخالف فى الحقيقة وان اشتركا فى كونهما بعدا ، ومنه يعلم أنه لايلزم جواز كون الذراع ذراعين، فأنه عبارة عن البعد الحال ، ولايلزم اجتماع المثلين . وبالجملة .. فالأدلة فرع تماثل البعدين ، ولايقول به عاقل .

فروع :—

الأول : المكان قد يكون سطحا واحدا؛ كالطير فى الهواء، أو أكثر؛ كالحجر الموضوع على الأرض ؛ فانه أرض وهواء .

الثانى : أنه قد تتحرك السطوح كلها؛ كالسمك فى الماء الجارى ، أو بعضها كالحجر الموضوع فيه أولا .

الثالث : أنه قد يتحرك الحاوى والمحوى معا ، كالطير يطير والريح تهب ، أو الحاوى وحده ، كالطير يقف والريح تهب ، أو المحوى وحده ؛ كالطير يطير والريح تقف .

الاحتمال الثانى : أنه بعد موجود ينفذ فيه الجسم ، وهو مذهب افلاطون. أما أنه موجود؛ فلأنه يتقدر ، أى يقبل التقدر بالنصف والثلث والربع . ويتفاوت ؛ فأن مابين طرف الطاس أقل مما بين طرفى سور المدينة بالضرورة، ولاشىء من المعدوم بمتقدر ومتفاوت . وأما أنه هو البعد ؛ فلأنه لولم يكن البعد لكان هو السطح لما مر، وهو باطل لوجوه :—

الأول : أن لكل جسم مكانا ؛ فيلزم عدم تناهى الأجسام وسنبطله . لايقال لانسلم ؛ بل تنتهى ألى جسم لامكان له ؛ فان المحدد عندنا ليس له مكان، بل وضع فقط ؛ لأنا نقول . كل جسم فهو متحيز مشار إليه بهنا وهناك ضرورة .

أليس الحكماء لما اثبتوا الحيز الطبيعى قالوا نعلم بالضرورة أن كل جسم لو خلى وطبعه لكان فى حيز ؟ فما بالهم نسوا ذلك وأنكروه حين الزموا به ؟ كيف وأن الحركة الوضعية انما تعرض لمجموع المحدد ؟ وأما نصفاه المتمايزان بحسب مايعرض لهما من كونهما فوق الأرض أو تحتها يستبدلان المكان . ولهما نقلة ، ولوكان أجزاء المتحرك بالحركة الدورة ليس لها نقلة ، لم يكن للقمر والشمس وسائر الكواكب ، ولا لمكانها نقلة ، والضرورة تبطله .

الثانى : أنه لو كان المكان هو السطح ، لزم تحرك الساكن ، وسكون المتحرك وأما بيان الملازمة : فهو أن الطير الواقف فى الهواء ساكن ، ويلزم حركته ؛ إذ ليس الحركة إلا استبدال المكان . ولا شك أنه مستبدل للسطوح المتواردة عليه وأن القمر متحرك ، ويلزم سكونه ؛ لأنه غير مستبدل للسطح . وقد يجاب عنه بمنع الملازمة ؛ فان الحركة تغير النسبة الى الامور الثابتة ، وهو غير حاصل فى الطير ، حاصل فى القمر . والجواب : أن تغير النسبة معلل بالحركة ، فعدمه بعدمها ، لأنه حقيقتها .

والحق: أن الحركة عندهم حالة مستمرة من أول المسافة الى آخرها تسمى التوجه ، واستبدال المكان من لوازمها فلا يتم الدليل

الثالث : أنه لو كان السطح ، لزم أن لايكون مساويا للمتمكن ، واللازم باطل . بيانه : أنا اذا أخذنا جسما فجعلناه مدورا ، كان مكانه مثلا ذراعا فى ذراع ، فاذا جعلناه صفحة رقيقة طولها عشرة أذرع وعرضها كذلك . كان أضعاف ذلك ، والمتمكن بحاله لم يزدد ، وزق الماء اذا صب منه كان مماسا للماء بجميع سطحه كما كان . فقد نقص المتمكن والمكان بحاله ، والجسم اذا حفرنا فيه حفرة فقد انتقص وازداد مكانه ، وهو السطح الحاوى به . واذا قلنا : ان المكان هو البعد لم يلزم شىء من هذه المحذورات الثلاثة ،

ومما يؤيد هذا المذهب : أن المكان الذى خرج عنه الحجر فملأه الهواء لم يبطل والسطح قد بطل ، وأن المكان مقصد المتحرك بالحصول فيه ، وقد صرح ابن سينا

فى اثبات الجهة بأنه موجود ، فالمكان الذى يقصده الثقيل ــ وهو أن ينطبق مركزه على مركز الارض ــ موجود ولا سطح ، وكذا ما يقصده الخفيف ، وهو أن ينطبق محيطه بمحيط المحدد . وأيضا : فمن المعلوم أن المتمكن مالىء لمكانه ، ولا يتصور ذلك الا بأن يكون فى كل جزء جزء ، والسطح ليس كذلك وأيضا : فيكون الجسم فى مكان بحجمه لا بسطحه ، وربما ادعى الضرورة فى أنا اذا توهمنا خروج الماء من الاناء وعدم دخول الهواء . كان بين أطرافه بعد قطعا ، فكذا عند ما فيه ماء أو هواء ، وأيضا : فما له مقعر ومحدب ، نسبة سطحية الى المحيط ، والحاط واحد ، فيلزم أن يكون له مكانان . والتسمية لا كلام فيها ؛ انما الكلام فى الحقيقة

الاحتمال الثالث : أنه البعد المفروض وهو الخلاء ، وحقيقته : أن يكون الجسمان بحيث لا يتماسان ؛ وليس بينهما ما يماسهما ، وجوزه المتكلمون ، ومنعه الحكماء ، لما مر من التقدر ، وأما خارج العالم فتتفق عليه ، فالنزاع فى التسمية بالبعد ، فأنه عند الحكماء عدم محض يثبته الوهم ، وعند المتكلمين بعد ، لهم وجهان : —

الأول : أنه لا يمتنع وجود صفحة ملساء ، وإلا لزم إما عدم اتصال الاجزاء ، أو ذهاب الزوايا الى غير النهاية ، ولا يمتنع مماستها لمثلها ، وإلا لم يكن التماس إلا لأجزاء لا تتجزى ، وأنتم لا تقولون به ، ولا يمتنع رفع أحدهما عن الأخرى دفعة ، إذ لو أرتفع بعض أحدهما دون البعض لزم الانفكاك ، وأيضا : فأى جزء أرتفع دفعة لو لم تكن صفحة ؛ كان ذلك جزأ لا يتجزى ، وهو محال عندكم فاذا فرضنا ارتفاعها عنها وقع الخلاء ضرورة ، وأن الهواء إنما ينتقل اليه من الاط اف ، ويمر بالأجزاء بالتدريج ، ويصل بالآخرة الى الوسط ، فعند كونه على الاطراف يكون الوسط خاليا ، وهذا الزامى ، فان عند المتكلم لا يجب انتقال الهواء اليه ، بل قد يخلقه الله تعالى فيه دفعة ، ولا يتم هذا الالزام إلا ببيان جواز الارتفاع دفعة ، أى فى آن ، والحكيم يمنعه ، فأن الارتفاع حركة وكل حركة عنده

فى زمان ، وأنه منقسم إلى غير النهاية ، ففى زمان أرتفاعها يملك الهواء من طرفها إلى الوسط .

الثانى : أنه لولا وجود الخلاء تصادمت أجسام العالم بحركة بقة ، واللازم باطل بالضرورة . بيان الشرطية : أن الجسم المتحرك ينتقل الى مكان ، والفرض أنه مملوء بجسم آخر ، وهو ينتقل من مكانه ، اذ لا يتداخل جسمان ضرورة ، ولا ينتقل الى مكان الاول ، لأن انتقاله اليه مشروط بانتقال الأول عنه ، وانتقاله عنه مشروط بانتقال هذا عن مكانه اليه ، فيدور ، واذا ينتقل الى مكان جسم آخر ، والكلام فيه كما فى الاول ، ويتسلسل . وهذا أيضا الزامى ؛ فان عند المتكلمين قد يعدم الله الجسم الذى قدامه ، ويخلق جسما آخر فى مكانه ، ولا يتم هذا الالزام إلا بابطال التخلخل والتكاثف ، والاجاز أن يتخلخل ماخلفه ، ويتكاثف ماقدامه ، الى غاية مايطيع لذلك بحسب قوة الحركة وضعفها . فان قيل : التخلخل والتكاثف لكثرة الخلاء وقلته ، قلنا : ممنوع : بل لأن الهيولى أمر قابل للمقدار الصغير والكبير ؛ إذ لامقدار لها فى حد نفسها ، وسيأتى ذلك . ويمكن الجواب ، بمنع بطلان الدور فانه دور معية ؛ فان انتقال الجسم عن المكان ، وانتقال الآخر اليه يقع كلاهما معا ، كأجزاء الحلقة التى تدور على نفسها . وبالجملة . . فان أراد بالتوقف امتناع الانفكاك ، فقد يتعاكس وليس بمحال ، وإن أراد امتناع الانفكاك بنعت التقدم ، منعناه ههنا . احتج الحكماء بوجوه :ـ

الأول : لو وجد الخلاء ، فلنفرض حركة ما فى مسافة خالية . فهى فى زمان وليكن ساعة ، وأخرى مثلها فى ملء ، فتكون فى زمان أكثر ، ضرورة وجود المعاوق ، ولتكن فى عشر ساعات وتفرض مثلها فى ملء آخر ، قوامه عشر قوام الاول ، فتكون فى ساعة أيضا . لأن تفاوت الزمان بحسب تفاوت المعاوق ، وهو القوام ؛ فان كان المعاوق عشرا كان الزمان عشرا ؛ واذا ثبت هذه المقدمات لزم أن تكون الحركة فى الخلاء ، مع أنه لامعاوق . والحركة

فى الملء الرقيق وهو معاوق، كلاهما فى ساعة، فيكون وجود المعاوق وعدمه سواء، هذا خلف . والجواب : أنه مبنى على مقدمة واحدة ، وهي أن تفاوت زمانى الحركتين بحسب تفاوت المعاوقين ، وذلك انما يصح لولم تكن الحركة لذاتها تقتضى زمانا، والا كان الزائد على ذلك القدر هو الواقع بازاء المعاوق، فيكون تفاوت ذلك القدر بحسب تفاوت المعاوقين، لا أصل الحركة، ففى المثال المفروض: تكون ساعة لأصل الحركة، وتسع ساعات بازاء المعاوق ، وتكون حصة القوام الرقيق عشرا منها، وهو عشر تسع ساعات، وهى تسعة أعشار ساعة، فيضاف الى ماتقتضيه الحركة لذاتها وهى ساعة فتكون حركة فى ساعة وتسعة أعشارها، فلا يلزم المساواة ،

ومن المتأخرين من أشتغل ببيان أن الحركة لاتقتضى زمانا لذاتها، وإلا لـكانت أسرع الحركات ؛ ولايتصور ؛ لأنها واقعة فى زمان، والزمان منقسم الى غير النهاية، فيكون له نصف ، ولو فرض وقوعها فيه كان الحركة أسرع منها بالضرورة ، وهذا إنما يتم لو بين أن وقوع الحركة فى جزء من ذلك الزمان ممكن وأنى له الا بحسب التوهم ؟ وأيضا : فان الكلام فى تلك الحركة المخصوصة ، لافى مطلق الحركة

الثانى : الجسم لو حصل فى الخلاء كان اختصاصه بحيز دون آخر ترجيحا بلا مرجح، لتشابه اجزائه ، إذ اختلاف الأمثال بالمادة . والجواب : أن كل العالم لا أختصاص له بحيز، فأنه مالىء للأحياز . فان قيل : الكلام فى كل جزء، قلنا : لعل الاختصاص لتلاؤم الأجسام وتنافرها.

الثالث : أنه إذا رمى حجر إلى فوق فلولا معاوقة الملء لوصل الى السماء . والجواب : أنه إنما ينفى كون مابين السماء والأرض كله خلاء ، ولاينفى وجود الخلاء مطلقا، لجواز أن يكون الغالب فى هذه المسافة الهواء ، وفيما بينهما خلاء كثير ، وربما احتج الحكماء على امتناع الخلاء بعلامات حسية .

الأولى : السراقات . فأنه إذا ملئت وفتح المدخل خرج الماء ، وإذا سد

وقف، وليس ذلك إلا لأنه لو خرج لزم الخلاء .

الثانية : الزراقات . فانه بقدر مايدخل الخشب فيها يخرج الماء ، ولو وجد خلاء لكان الماء ينتقل اليه بقدره، فلا يخرج عنها .

الثالثة: ارتفاع اللحم فى المحجمة بالمص ، وماهو إلا لأنه مامص من الهواء ويخرج منها يستتبع مايعلوها قسرا ، ضرورة دفع الخلاء .

الرابعه : وكذلك الماء فى الانبوبة مع ثقله ، وماذلك إلا لأن سطح الهواء ملازم لسطح الماء .

الخامسة : إنا إذا وضعنا أنبوبة فى قارورة وسددنا راسها، بحيث لايدخلها هواء ولا يخرج عنها . فاذا أدخلنا الأنبوبة فيها أنكسرت الى خارج ، وإذا أخرجناها عنها انكسرت الى داخل، ولولا أنها مملوءة . لم تكن كذلك. والجواب: أن شيئا منها لايفيد القطع، لجواز أن يكون بسبب آخر لانعرفه، فهى أمارات

وأعلم أن الأمارات إذا كثرت واجتمعت ربما أقنعت النفس وأفادتها يقينا حدسيا، لايقع به للخصم إلزام .

فروع :

الأول : من قال بالخلاء، منهم من جعله بعدا ، فاذا حل فى مادة فجسم، وإلا فخلاء ، ومنهم من جعله عدما صرفا كما مر .

الثانى : منهم من جوز أن لايملاءه جسم . ومنهم من لم يجوزه .

الثالث : قال ابن زكريا : فى الخلاء قوة جاذبة ، ولذلك يحتبس الماء فى السراقات ، وقال بعضهم: فيه قوة دافعة إلى فوق ، فان التخلخل يفيد خفة .

المرصد الثالث فى الكيفيات: وفيه مقدمة وفصول

المقدمة فى تعريفه وأقسامه :

أما تعريفه : فانه عرض لايقتضى القسمة واللاقسمة اقتضاء أوليا ، ولا

يكون معناه معقولا بالقياس الى الغير، وهذا رسم ناقص، وهو الغاية فى الاجناس العالية ، ويجوز بالامور الوجودية والعدمية، بشرط أن تكون أجلى ، فلا يصح أن يقال : الجوهر ماليس بعرض ، والكم . ماليس بكيف ولا أين، الى آخر المقولات واحترزنا بقولنا : لا يقتضى القسمة عن الكم . وبقولنا : اللاقسمة عن الوحدة والنقطة، عند من قال انهما من الاعراض . واقتضاء أولياء عن العلم، بعلوم واحد وبعلومين . وبالاخير عن النسب

وأما أقسامه : فهى أربعة : المحسوسة ، والنفسانية ، والمختصة بالكميات ، والاستعدادات . ومأخذ الحصر هو الاستقراء . ومنهم من أراد اثباته بالترديد بين النفى والاثبات فذكر وجوها :

الاول : انه اما أن يختص بالكم أولا ، وهذا اما محسوس أولا . وهذا إما استعداد نحو الكمال أو كمال . قلنا : ولم قلتم ان الكمال هو الكيفية النفسانية ولم يثبت لغير ذوات الانفس ؟ غايته أنا لم نجده فالمآل هو الاستقراء ، فلنعول عليه أولا

الثانى :قال ابن سينا : ان فعل بالتشبيه فمحسوس ، والا ، فان تعلق بالكم فذاك ، والا، فالجسم ، إما من حيث كونه جسما طبيعيا أو نفسانيا . قلنا : لم قلت: أن المحسوسة كلها فاعلة بالتشبيه، وينتقض بالثقل والخفة ؟ ولم قلت ان غيرها ليس كذلك ؟ وأيضا : فقد اعترف أنه لم يثبت فعل الرطب واليابس بالتشبيه

الثالث . إما أن يتعلق بوجود النفس أولا ، والثانى إما أن يتعلق بالكمية أولا ، والثانى إما استعداد أو فعل : قلنا: ولم قلت أن الأخير المحسوسة ؟

الرابع : إما أن يفعل بالتشبيه أولا ، والثانى إما أن لا يتعلق بالاجسام أو يتعلق، والثانى إما من حيث الكمية أو الطبيعة ، ولا يخفى ما فيه ، مع أنه يضيم الكيفية المختصة بالاعداد

الفصل الاول * فى الكيفيات المحسوسه

وهى ان كانت راسخة سميت انفعاليات ، والا فانفعالات ، وانما سميت الأولى بذلك لوجهين :

الأول : أنها محسوسة، والاحساس انفعال للحاسة .

الثانى : أنها تابعة للمزاج، إما بشخصها كحلاوة العسل ، أو بنوعها كحرارة النار، فانها وان كانت ثابتة لبسيط فقد توجد فى بعض المركبات تابعة للمزاج كالعسل . ثم انهم انما سموا القسم الثانى انفعالات ، لأنها لسرعة زوالها شبهت الانفعالات، فسميت بها تمييزا لها ، وهو يشارك القسم الاول فى سبب التسمية، لـكن حاولوا التفرقة ، فحرم اسم جنسه لما قلنا . وأنواعهـا خمسة بحسب الحواس الخمس : ـ النوع الأول الملموسات ، وفيه مقاصد :ـ

المقصد الأول : فى الحرارة وفيها مباحث :ـ

أحدها : فى حقيقتها . . قال ابن سينا : الحرارة تفرق المختلفات وتجمع المتماثلات، والبرودة بالعكس . وذلك أن الحرارة فيها قوة مصعدة ، فاذا أثرت الحرارة فى جسم مركب من أجزاء مختلفة باللطافة والكثافة ينفعل اللطيف منه أسرع ، فيتبادر إلى الصعود الألطف فالألطف، دون الكثيف ، فيلزم بسببه تفريق المختلفات، ثم الأجزاء تجتمع بالطبع . فان الجنسية علة الضم ، والحرارة معدة للاجتماع، فنسب إليها ، ومن جعل هذا تعريفا للحرارة فقد ركب شططا . لأن ماهيتها أوضح من ذلك . ولأن ذلك الحكم لايعلم إلا باستقرار جزئياتها . فمعرفتها موقوفة على معرفة الحرارة .

واعلم أن هذا إنما يثبت إذا لم يكن الالتئام بين بسائط ذلك المركب شديدا. وأما إذا اشتد الالتحام وقوى التركيب فالنار لاتفرقها، فان كانت الأجزاء اللطيفة والكثيفة

(*) تنبيه هذا الفصل غير مقرر حسب منهج ١٩٣٦ لقانون رقم ٢٦

متقاربة كما فى الذهب، أفادته الحرارة سيلانا، وكلما حاول الخفيف صعودا منعه الثقيل فحدث بينهما تمانع وتجاذب فيحدث من ذلك حركة دوران، ولولا هذا العائق لفرقها النار، وليس عدم الفعل لوجود العائق دليلا على أن النار ليس فيها قوة التفريق، وإن غلب اللطيف جدا فيصعد ويستصحب الكثيف لقلته. كالنوشادر، أولا فيفيده تليينا كما فى الحديد، وإن غلب الكثيف جدا لم يتأثر كالطلق.

تنبيه: الفعل الأول لها التصعيد، والجمع والتفريق لازمان له. ولذلك قال ابن سينا فى الحدود: أنها كيفية فعلية محركة لما تكون فيه إلى فوق لاحداثها الخفة، فيحدث عنه أن تفرق المختلفات، وتجمع المتماثلات، وتحدث تخلخلا من باب الكيف، وتكاثفا من باب الوضع لتحليله الكثيف، وتصعيده اللطيف، وربما يورد عليه أنه قد تفرق المتماثلات؛ كأجزاء الماء، وتصعدها بالتبخير، وقد تجمع المختلفات؛ كصفرة البيض وبياضه. ويجاب بأن فعلها فى الماء إحالة له إلى الهواء، لاتفريق، وفى البيض إحالة فى القوام، لاجمع، وستعرفه عن قريب.

ثانيها. كما يقال الحار لما تحس حرارته بالفعل، يقال أيضا: لما لاتحس حرارته بالفعل، ويحس بها بعد مماسة البدن والتأثر منه؛ كالأدوية الحارة، ويسمى حارا بالقوة. ولهم فى معرفته: التجربة. والقياس، فباللون وهو أضعفها، وبالطعم والرائحة، وبسرعة الانفعال مع استواء القوام أو قوته.

ثالثها: الأشبه أن الحرارة الغريزية والكوكبية والنارية متخالفة بالماهية لاختلاف آثارها، فيفعل حر الشمس فى عين الأعشى مالا يفعله حر النار؛ والحرارة الغريزية أشد الأشياء مقاومة للحرارة النارية، ومنهم من جعلهما من جنس واحد. فالغريزية النارية، واستفادت بالمزاج مزاجا معتدلا حصل به التئام، فاذا أرادت الحرارة أو البرودة تفريقها عسر عليها، والفرق أن أحدهما جزء المركب والآخر خارج عنه

رابعها: أن الحركة تحدث الحرارة، والتجربة تحققه، قيل: فيجب أن

تسخن الافلاك، ويتسخن بمجاورتها العناصر، فتصير كلها بالتدريج نارا . والجواب أن مواد الافلاك لاتقبل السخونة ، ولا بد مع المقتضى من وجود القابل، فلا تسخن، فلا تتسخن بالمجاورة ، والعناصر الملاصقة سطوحها لاتتحرك بحركة الافلاك فتتسخن ، ولهم كلام مناقض لهذا، فسيأتيك أنهم قالوا النار تتحرك بتبعية الفلك، وليس التحريك يتعين أن يكون بالتشبث فيمنعها ملاسة السطوح

خامسها : البرودة . قيل : عدم الحرارة عما من شأنه أن يكون حارا ، احترازا عن الفلك ، فالتقابل بينهما تقابل العدم والملكة، ويبطله أنها محسوسة والعدم لايحس . لايقال: المحسوس ذات الجسم ، لأن البرد يشتد ويضعف ويعدم، وذات الجسم باقية ، بل الحق أنها كيفية مضادة للحرارة

المقصد الثانى : فى الرطوبة واليبوسة وفيهما مباحث :

أحدها : الرطوبة سهولة الالتصاق والانفصال . قال ابن سينا فيجب أن يكون الاشد التصاقا أرطب ، وذلك يوجب أن يكون العسل أرطب من الماء، فهى سهولة قبول الاشكال وتركها . قلنا : هو أدوم التصاقا لاأسهل . ويرد ذلك فى تفسيرها بسهولة قبول الاشكال . إذ الادوم شكلا أيبس . وأيضا: فسهولة الانفصال معتبرة فى حقيقتها ، والعسل وان سهل اتصاله لكن يعسر انفصاله ، ثم يبطل تفسيره بسهولة التشكل وتركه أنه يوجب أن يكون الهواء رطبا . واتفقوا على أن خلط الرطب باليابس يفيد استمساكا، فيجب ان يكون خلط الهواء بالتراب يفيد الاستمساك. وبطلانه بين ، وربما ألزموا أن النار يابسة عندكم . وهذا التعريف يوجب كونها أرطب من الماء، لأنها أرق قواما . والجواب : منع ذلك فى النار البسيطة ، وما عندنا مركب من الهواء

وثانيها : أن الرطوبة مغايرة للسيلان ، فانه عبارة عن تدافع الاجزاء ، وقد يوجد فيما ليس برطب كالرمل السيال

وثالثها : أن اليبوسة تقابل الرطوبة ، فهى إما عسر الالتصاق والانفصال

أو عسر التشكل وتركه . قال الامام الرازى : من الاجسام مايسهل تفرقه ويصعب اتصاله، إما لذاته وهو اليابس ، وإما للحامات بين أجزائه الصلبة، وهو الهش ، ومنها ماهو بالعكس، فيسهل اتصاله ويصعب تفرقه وهو اللزج . قال : وهذا ماوجدته فى مباحث ابن قرة الثابت

المقصد الثالث : فى الأعتماد وفيه مباحث :—

أحدها : الاعتماد مايوجب للجسم المدافعة لما يمنعه الحركة إلى جهة ما . وقيل: هو نفس المدافعة . وقد أختلف فيه المتكلمون . فنفاه الاستاذ أبو أسحاق وأثبته المعتزله وكثير من أصحابنا كالقاضى بالضرورة ، ومنعه مكابرة للحس ؛ وهذا إنما يتم فى نفس المدافعة . وأما إثبات أمر يوجبه فلأنه لولاه لم يختلف الحجران المرميان من يد واحدة، اذا اختلفا فى الصغر والكبر ، إذليس فيهما مدافعة إلى خلاف جهة الحركة ولا مبدأها . وستقف فى أثناء البحث على زيادات تفيدك .

ثانيها : أن المدافعة غير الحركة ، لأنها توجد عند السكون ؛ فانا نجد فى الحجر المسكن فى الهواء قسرا مدافعة نازلة ، وفى الزق المنفوخ فيه المسكن فى الماء قسرا مدافعة صاعدة .

ثالثها : له أنواع بحسب أنواع الحركة . فقد يكون إلى العلو والسفل، وإلى سائر الجهات . وهل أنواعه متضادة بناء على أنه هل يشترط بين الضدين غاية الخلاف والبعد أم لا ؟ فهو نزاع لفظى .

وأعلم أن الجهات ست ، أخذها العامة من جهات الانسان، التى هى القدام والخلف واليمين والشمال والفوق والتحت ، والخاصة من أطراف الأبعاد الثلاثة الجسمية . وأنه وهم .

أما الأول : فلأنه اعتبار غير منوع . ولذلك قد تتبادل، فيصير اليمين شمالا وبالعكس . ولو كان الاعتبار محققا لجهة ، لوجدت جهات غير متناهية بحسب الاشخاص وأوضاعهم

وأما الثانى : فلأنه ليس فى الجسم بعد بالفعل ، والمفروضة لانهاية لها . ففى المكعب ستة وعشرون بعدا بحسب سطوحه وخطوطه وزواياه ؛ بل الحق أن الجهة الحقيقية فوق وتحت لاغير . وجعلها القاضى أمرا واحدا ، فقال : الاختلاف فى التسمية، وهى كيفية واحدة فتسمى بالنسبة إلى السفل ثقلا، وإلى العلو خفة ، وقد يجتمع الاعتمادات الست فى جسم واحد . قال الآمدى : وهو الأشبه بأصول أصحابنا ؛ إذ لو قلنا بتضاد الاعتمادات لما اجتمعت ، وقد تجتمع لوجهين : —

الأول : أن من جذب حجرا ثقيلا إلى فوق فأنه يجد فيه مدافعة هابطة والمتعلق به من أسفل الجاذب له إليه يجد فيه مدافعة صاعدة ضرورة

الثانى : أن الحبل الذى يتجاذبه أثنان إلى جهتين . فانه يجد كل واحد فيه مقاومة الى خلاف جهته . قال الآمدى : ولو قلنا بالتعدد من غير تضاد، لم يكن أبعد من القول بالاتحاد .

رابعها : قد علمت أن الجهة الحقيقية العلو والسفل. فتكون المدافعة الطبيعية نحو أحدهما ، فالموجب للصاعدة الخفة ؛ وللهابطة الثقل، وكل منهما عرض زائد على نفس الجوهر، وبه قال القاضى والمعتزلة والفلاسفة : ومنعه طائفة ، منهم الأستاذ أبو اسحاق قال : لايتصور أن يكون جوهر ثقيلا وآخر خفيفا ؛ بل الثقل عائد إلى كثرة أعداد الجواهر ، والخفة عائدة الى قلتها ، ويبطله : أن الزق اذا ملىء ماء ثم أفرغ الماء، وملىء زيبقا فان وزن مايملاؤه من الزيبق يكون أضعافا مضاعفة لوزن مايملاؤه من الماء، مع تساوى الأجزاء ضرورة لتساوى الحاصر لها . إلا أن يقال بأن فى الماء خلاء لايسيل الماء إليه طبعا . فكان يجب أن تكون زيادته على اجزاء الماء كزيادة وزن الزيبق عليها ، وهو ربما كان أكثر من عشرين مثلا ؛ فكان بأزاء كل جزء ماء عشرون جزأ خلاء ، فالفرج بينها عشرون مرة مثل الأجزاء، وأنه ضرورى البطلان، يكذبه الحس .

خامسها : الحكيم يسمى الاعتماد ميلا ، ويقسمه إلى ثلاثة أقسام ، طبيعى ، وقسرى ، ونفسانى ؛ لأنه إما بسبب خارج عن المحل ، وهو القسرى ، أولا ، فاما مقرون بالشعور ، وهو النفسانى ، أولا ، وهو الطبيعى ، وكذا الحركات . وينتقض ذلك بحركة النبض ؛ لأنهم حصروا الطبيعية فى الصاعدة والهابطة ، وهى ليست شيئا منهما ، وكونها ليست احدى الأخريين ظاهر ، فان لم يحصروها فيهما كانت طبيعية .

أما الميل الطبيعى : فأثبتوا له حكمين : ـ

الأول . أن العادم له لا يتحرك بالطبع وهو ظاهر ، ولا بالقسر والأرادة ؛ إذ لو تحرك فى مسافة ما ، ففى زمان ، وليكن ساعة ، ولذى الميل فى تلك المسافة فى أكثر من ذلك الزمان لوجود العائق ، وليكن عشر ساعات ، فلآخر ميله عشر ميل الأول فى ساعة أيضا ؛ اذ نسبة الحركتين كنسبة الميلين فتكون الحركة مع المعاوق كهى لا معه ، وقد عرفت مثله بما فيه فى مسألة الخلاء فانقله إلى ههنا .

الثانى : أن الميل الطبيعى يعدم فى الحيز الطبيعى ، وإلا فاما إلى ذلك الحيز ، وانه طلب للحاصل . أو إلى غيره ، فالمطلوب بالطبع مهروب عنه بالطبع ، وهذا إنما يصح فى نفس المدافعة دون مبدئها .

وأما الميل القسرى : فأثبتوا له حكمين : ـ

الأول : قد يجامع الطبيعى إلى جهة ، فان الحجر الذى يرمى إلى أسفل يكون أسرع نزولا من الذى ينزل بنفسه .

الثانى : انهما هل يجتمعا إلى جهتين ؟ الحق أنه إن أريد المدافعة نفسها فلا ، لامتناع المدافعة إلى جهتين فى حالة واحدة بالضرورة . وإن أريد مبدأها فنعم فان الحجرين المرميين بقوة واحدة إذا اختلفا فى الصغر والكبر تفاوتا فى قبولهما للحركة ، وفيهما مبدأ المدافعة القسرية قطعا ، فلولا مبدأ المدافعة الطبيعية لما تفاوتا

وأما الميل النفسانى : فهو الأرادى ، وسيأتيك فى أبحاث الأرادة ما تعطفه إليه

سادسها : فى اختلاف المعتزلة فى الاعتمادات . فمنها: أنهم بعدالاتفاق على انقسامها الى لازم ، وهو الثقل والخفة ، ومجتلب ، وهو ماعداهما ، كاعتماد الثقيل الى العلو، والخفيف الى السفل ، أو هما الى سائر الجهات . قد اختلفوا فى أنها هل فيها تضاد ؟ فقال الجبائى نعم : كالحركات التى تجب بها ، ويبطله: أنه تمثيل خال عن الجامع ، وأنى يلزم من تضاد الآثار تضاد أسبابها ؟ وأيضا : فالفرق قائم . فان اجتماع الحركتين يوجب للجوهر كونين ؛ فانه اذا تحرك الى جهتين أوجب له الحركة الى كل جهة الحصول فى حيز غير الاول ، واجتماع الكونين محال ضرورة . فهذه علة استحالة اجتماع الحركتين، وهى مفقودة فى الاعتمادين فيبطل القياس . وقال ابنه : لاتضاد للاعتمادات اللازمة مع المجتلبة ، وهل يتضاد اللازمان أو المجتلبان ؟ تردد قوله فيه . أما الاول : فلما علمت أن الحجر الذى يرفع الى فوق، فيه مدافعة هابطة يجدها الرافع ، وصاعدة يجدها الرافع له . وأما الثانى : فالحبل المتجاذب . فتارة قال : فيه مدافعة الجاذبين يجدها بالضرورة ؛ إذ لولا جذبه له لتحرك ضرورة . وتارة قال: لامدافعة فيه، وانما هو كالساكن الذى يمتنع عن التحريك . ومنها: أن الاعتمادات هل تبقى ؟ فمنعه الجبائى ، ووافقه ابنه فى المجتلبة، دون اللازمة . للجبائى وجهان :ـ

الاول : لو بقى اللازم بقى المجتلب ؛ لانه يشاركه فى أخص صفة النفس ؛ وهو كونه اعتمادا فى جهة السفل مثلا ؛ وهو يوجب الاشتراك مطلقا عند أبى هاشم . قلنا : لانسلم كونه أخص صفة النفس، بل ذلك هو كونه لازما

الثانى : لافرق فى الاعراض التى يمتنع بقاؤها بين المقدور وغيره . قلنا : تمثيل ، وأما أبو هاشم فيدعى الضرورة ، والمشاهدة حاكمة به كما فى الالوان والطعوم . ومنها: أنه قال الجبائى : موجب الثقل الرطوبة ، وموجب الخفة اليبوسة ، فانا إذا عرضنا الثقيل على النار كالذهب ذاب وظهرت رطوبته ، واذا عرضنا الخفيف عليها تكلس وترمد؛ إذ تزيده يبسا ، ومنعه أبو هاشم وقال :

بل هما كيفيتان حقيقيتان لما ذكرنا فى زقى الماء والزيبق . والجواب : أن يقال : الرطوبة التى فى الذهب الذائب واليبوسة التى فى الكلس غير موجودتين فيهما قبل مماسة النار . وإنما تحدث فيهما عندها وهما قبل سيان فى اليبس . وأما أن يقال : بأن الأجزاء المائية موجودة فى الذهب مع صلابته ، وكذا فى الأحجار التى تجعل مياها بالحيل كما يفعله أصحاب الأكسير قبل إذابتها ، فخروج عن حيز العقل . ومنها أنه قال الجبائى : الجسم الذى يطفو على الماء إنما يطفو للهواء المتشبث به . ويلزمه أن ينفصل عنه الهواء فيطفو وتبقى الأجزاء الأخر راسبة . وفيه نظر . لجواز أن يكون التركيب أو الوضع أفادهما حالة موجبة للتلازم مانعة عن الانفصال . وقال ابنه : أنه للثقل والخفة، وهما أمران حقيقيان عارضان للجسم كما مر ، ويلزمه أمران : —

الأول : أن الحديد يرسب ، فإذا اتخذ منه صفيحة رقيقة طفا ؛ مع أن الثقل فى الحالين واحد .

الثانى : أن حبة حديد ترسب، وألف من خشبا لا يرسب .

تفريع : قال الحكماء : الجسم إن كان أثقل من الماء رسب فيه إلى تحت ، وإن كان مثله فى الثقل نزل فيه بحيث يماس سطحه الأعلى السطح الأعلى من الماء ، وإن كان أخف منه نزل فيه بعضه، وذلك بقدر ما لو ملىء مكانه ماء كان موازنا لذلك الجسم كله ، ومنها أنه قال : للهواء اعتماد صاعد لازم، ويلزمه أن لا يصعد ولا يطفو الخشبة، بل ينفصل الهواء منها ويصعد كما ذكرنا ، وقد عرفت ما فيه . كيف والهواء الذى فيه لم يبق على كيفيته ؟ ومنعه ابنه . بل اعتماده مجتلب ، ويرد عليه أن الزق المنفوخ المقسور تحت الماء إذا خلى وطبعه يصعد بما يتعلق به من جسم ثقيل ، ولو حل وكاؤه شق الماء وخرج ، فلولا اعتماده الصاعد لم يكن كذلك . وفيه نظر .. لجواز أن يكون ذلك لضغط الماء له واخراجه

من ذلك الموضع بثقل وطأته . ومنها أنه قال : لايولد الاعتماد شيئا لاحركة ولاسكونا ؛ بل المولد لهما هو الحركة كما نشاهده فى حركة اليد بحركة المفتاح وفى حركة الحجر لسكونه فى الموضع الذى يقصده، إما طبعا أو قسرا . وقال أبنه: المولد لهما هو الاعتماد لوجهين:—

الأول : أنه إذا أقيم عمود وأدعم بدعامة ثم اعتمد عليه معتمد الى جهة الدعامة لم يتحرك ، فان الدعامة تمنعه عن ذلك . ثم اذا أزيلت دعامنه سقط إلى جهة الدعامة، وماهو إلا للميل الذى أحدثه فيه الاعتماد عليه .

الثانى : حركة اليد متأخرة عن حركة الحجر ؛ إذ مالم يتحرك الحجر من مكانه امتنع حركة اليد إليه؛ لامتناع التداخل ، والمتأخر لايولد المتقدم . وقال ابن عياش: بتولدهما من الحركة تارة، ومن الأعتماد أخرى؛ لمتمسكيهما . ومنها أنه قال فى الحجر المرمى إلى فرق إذا عاد هاويا أن حركته الهابطة متولدة من حركته الصاعدة . وقال ابنه : بل من الاعتماد الهابط ، وهذا فرع الخلاف الذى قبله . وعلى الرأيين فيه تحكم .

أما الأول .. فلأنه إذا قيل : كل حركة ولدت حركة صاعدة إلا الأخيرة فانها تولد هابطة فهو تحكم ، بل كان يجب أن يذهب الى غير النهاية .

وأما الثانى .. فلأن الاعتماد اللازم يوجب النزول فما يوجبه أولا هكذا قيل . وفيه نظر . لأن الحركة تضعف كلما بعدت عن المبدأ . فليست طبقاتها متماثلة ، فقد تنتهى إلى مايوجب النازلة . والاعتماد اللازم مغلوب فى الأول بالمجتلب ، ثم يضعف المجتلب قليلا قليلا حتى يصير مغلوبا ؛ وحينئذ: يوجب النزول . ومنها أنه قال أكثر المعتزلة: ليس بين الحركة الصاعدة والهابطة سكون إذ لايوجبه الاعتماد لا اللازم ولا المجتلب . وقال الجبائى : لا أستبعد، وربما نصر مذهبه بأن الاعتماد الصاعد غالب فيصعد ، ثم يغلب النازل فينزل ،ولابد بينهما من التعادل، وعنده يكون السكون، وهو لايوافق مذهبه ، إذ بحث

توليد الاعتماد لها خلاف أصله؛ بل حقه أن يقول: الحركة الأخيرة توجب سكونا ثم حركة، فان المتولد قد يتأخر عن المولد بالزمان عندهم. وبالجملة: فالمسألة فرع الاختلاف المتقدم.

المقصد الرابع: الصلابة كيفية بها ممانعة الغامز، واللين عدم الصلابة عما من شأنه ذلك احترازا عن الفلك؛ فهو عدم ملكة لها، وقيل: بل كيفية بها يطيع الجسم للغامز فهو ضدها.

المقصد الخامس: الملاسة عند المتكلمين: استواء بعض الأجزاء، والخشونة عدمه. وعند الحكماء: كيفيتان قائمتان بالجسم وقيل: بسطح الجسم.

النوع الثانى: المبصرات

وهى الألوان والأضواء. وأما ماعداها من الأشكال، والصغر، والكبر، والقرب، والبعد، فعند الحكماء انما تبصر بواسطتهما.

واعلم أنه لايمكن تعريفهما لظهورهما. وما يقال: من أن الضوء كمال أول للشفاف من حيث هو شفاف، أو كيفية لايتوقف ابصارها على ابصار شيء آخر، ومن أن اللون بعكسه؛ فتعريف بالأخفى، ولنجعل مباحثهما قسمين:

القسم الأول فى الألوان. وفيه مقاصد:—

المقصد الأول: قال بعض: لاوجود للون، وانما يتخيل البياض من مخالطة الهواء المضيء للأجزاء الشفافة المتصغرة جدا، كما فى زبد الماء، وفى الثلج، وفى البلور والزجاج المسحوقين، وفى موضع الشق من الزجاج الثخين، والسواد يتخيل بضد ذلك. ومنهم من قال: الماء يوجب السواد لما يخرج الهواء، فان الثياب اذا أبتلت مالت الى السواد. قيل: السواد لون حقيقى فانه لاينسلخ بخلاف البياض. وقال ابن سينا فى موضع من الشفاء: لا أعلم حدوث البياض بطريق آخر. وفى موضع آخر: قد يحدث لوجوه:-

الأول: أن بياض البيض يصير أبيض بعد سلقه، ولم تحدث النار فيه هوائية

لأنه بعد الطبخ أثقل .

الثانى : الدواء المسمى بلبن العذراء ، وهو خل طبخ فيه المرداسنج حتى انحل فيه ثم يصفى الخل ، ثم يخلط بماء طبخ فيه القلى ، فيبيض ثم يجف ، فليس لأن شفافا تفرق ودخل فى الهواء .

الثالث : الاتجاه من البياض إلى السواد يكون بطرق شتى ؛ فمن الغبرة فالعودية ، ومن الحمرة فالقتمة ، ومن الخضرة فالنيلية . ولولا اختلاف ماتتركب عنها لاتحد الطريق .

الرابع : الضوء لاينقل السواد تجربة ، فلولم يكن إلا سواد وبياض ، وجب أن لايصير المنعكس إليه أحمر وأخضر

الخامس : إن الطبخ يفعل فى الجص والنورة مالايفعله السحق والتصويل ، وإذ قد تقرر ذلك . فأنه قد اعترف بأن لابياض فيماذكروه من الأمثلة ، ويلزم السفسطة والحق : منعه ، والقول بأن ذلك أحد أسباب حدوث البياض . وليس ذلك أبعد مما يقوله الحكماء : فى كون الضوء شرطا لحدوث الألوان كلها .

ومن اعترف بوجودهما قال . هما الأصل والبواقى تحصل بالتركيب ، فانهما إذا خلطا وحدهما حصلت الغبرة ، ومع ضوء كنفىء الغمام والدخان الحمرة ، فالقتمة ، ومع غلبة الضوء الصفرة ، وإن خالطها سواد فالخضرة ، ومع بياض الزنجارية ، ومع قليل حمرة النيلية .

وقال قوم : الأصل خمسة ، السواد ، والبياض ، والحمرة ، والصفرة ، والخضرة ، وتحصل البواقى بالتركيب ، بالمشاهدة

والحق : أن ذلك يحدث كيفيات فى الحس . وأما أن كل كيفية فهو من هذا القبيل ، فشىء لاسبيل إلى الجزم به .

المقصد الثانى : قال ابن سينا و كثير : الضوء شرط وجود اللون ، فاللون إنما يحدث فى الجسم بالفعل عند حصول الضوء ، وأنه غير موجود فى الظلمة ؛

بل الجسم مستعد لأن يحصل فيه عند الضوء اللون المعين ؛ فإنا لا نراه . فذلك: إما لعدمه ، أو لوجود العائق، وهو الهواء المظلم . والثانى باطل ، لأن الهواء غير مانع من الأبصار . فإن الجالس فى غار مظلم يرى من فى الخارج، والهواء الذى بينهما لايعوق عن رؤيته . والمشهور وهو مختار الإمام الرازى ، أنه شرط لرؤيته ، فإن رؤيته زائدة على ذاته ، والمتحقق عدم رؤيته فى الظلمة ، وأما عدمه فلا . والجالس فى الغار إنما لايراه الخارج لعدم إحاطة الضوء به ، فإن شرط الرؤية ليس هو الضوء كيف كان ، بل الضوء المحيط بالمرئى . قال ابن الهيثم : إنا نرى الألوان تضعف بحسب ضعف الضوء . فكل طبقة من الضوء شرط لطبقة من اللون ، فإذا انتفى طبقات الأضواء انتفى طبقات الألوان ، وهذا يوجب أن هذه الألوان تنتفى فى الظلمة، ويحدس منه انتفاء اللون مطلقا .

وأنت تعرف أن مذهب أهل الحق أن الرؤية أمر يخلقه الله الله فى الحى ؛ ولايشترط بضوء ولامقابلة ولاغيرهما . وإنما لانتعرض لأمثاله للاعتماد على معرفتك لها فى مواضعها .

المقصد الثالث . الظلمة عدم الضوء عما من شأنه أن يكون مضيئا ، والدليل: على أنه أمر عدمى، رؤية الجالس فى الغار الخارج ولاعكس . وماهو إلا لأنه ليس أمرا حقيقيا قائما بالهواء، مانعا من الأبصار ، ولو قيل. كما أن شرط الرؤية ضوء يحيط بالمرئى، فقد يكون العائق ظلمة تحيط به، لم يكن بعيدا .

فرع : منهم من جعل الظلمة شرطا لرؤية، بعض الأشياء، كالتى تلمع بالليل . ورد: بأن ذلك ليس لتوقف الرؤية على الظلمة بل لأن الحس غير منفعل بالليل عن الضوء القوى، كما فى النهار فينفعل عن الضعيف ، وذلك كالهباء الذى يرى فى البيت ولايرى فى الشمس؛

القسم الثانى فى الأضواء وفيه مقاصد : —

المقصد الأول :زعم بعض الحكماء .أن الضوء أجسام صغار تنفصل من المضىء

وتتصل بالمستضىء ، ويبطله وجهان : —

الأول : أنها إما غير محسوسة، والضرورة تكذبه ، أو محسوسة ،فتستر ماتحتها، فتكون الأكثر ضوءا أكثر استتارا،والمشاهدة عكسه. وفيه نظر .. فان ذلك شأن الأجسام الملونة دون الشفافة ، فان صفيحة البلور تزيد ماخلفها ظهورا ، ولذلك يستعين بها الطاعنون فى السن على قراءة الخطوط الدقيقة .

الثانى : لو كان جسما لكان حركته بالطبع، فكانت إلى جهة، فلم يقع من كل جهة ، والتالى باطل : ومما يقوى ذلك : أن النور إذا دخل من الكوة ثم سددناها فانه لايخرج ولاتعدم ذاته ،بل كيفيته ، وهو مرادنا ، وأيضا. فالشمس اذا طلعت من الأفق استنارت الدنيا فى اللحظة وحركته لاتعقل فيها .

احتج الخصم. بأن الضوء متحرك،لأنه منحدر عن المضىء. ويتبعه فى الحركة وينعكس عما يلقاه . وكل متحرك جسم ، قلنا .حركته وهم محض، وذلك حدوثه فى المقابل ، ولما كان من حال تخيل أنه ينحدر ، ولما كان حدوثه تابعا للوضع من المضىء، ظن أنه يتبعه فى الحركة ، ولما كان يحدث فى مقابلة المستضىء، والمتوسط شرط فى حدوثه، ظن أن ثمة انتقالا . ويرد عليهم: الظل مع الاتفاق على أنه ليس جسما .

فرع : من المعترفين بأنه كيفية. من قال: هو مراتب ظهور اللون، ويبطله: أنه اعترف أن ثمة أمرا متجددا، فلا يكون نفس اللون . ولأنه مشترك بين الألوان كلها . وفيهما نظر .. إذ ربما يقول: المتجدد لون يحدث ،وأنه يجوز اشتراك الألوان فى كونها ذات مراتب فالمعتمد أن البلور فى الظلمة اذا وقع عليه ضوء يرى ضوءه . دون لونه . احتج بأنه يزول الأضعف بالأقوي، كاللامع بالليل ، ثم السراج ، ثم القمر ، ثم الشمس ،وماهو إلا لأن الحس لايدرك الأضعف عند الأقوى، ولازوال ثمة. قلنا : هذا تمثيل،غايته تجويز أن يكون ذلك أثر .

المقصد الثاني : فى مراتبه . القائم بالمضيء لذاته هو الضوء؛ كما فى الشمس وبالمضيء لغيره نور ؛ كما فى القمر ووجه الارض . قال تعالى « هو الذى جعل الشمس ضياء والقمر نورا » والحاصل فى الجسم من مقابلة المضيء لغيره هو الظل . وله مراتب : كما فى أفنية الجدران ، ثم الذى فى البيوت ، ثم الذى فى المخادع ، وكما نراه يختلف بصغر الكوة وكبرها . وينقسم الى غير النهاية انقسام الكوة فى الصغر والكبر ، ولا يزال يضعف حتى ينعدم وهو الظلمة

المقصد الثالث : هل يتكيف الهواء بالضوء ؟ منهم من منعه، وجعل شرطه اللون . فكل شرط للآخر ، والدور دور معية فلا امتناع . ويبطله أنا نرى فى الصبح الأفق مضيئا ، وماهو الا لهواء تكيف بالضوء . وقد يجاب عنه بأن ذلك للأجزاء البخارية المختلطة به . والكلام فى الهواء الصرف .

احتج المانع. بأنه لو تكيف لأحس به؛ كما يحس بالجدار المتكيف به.

وجوابه : منع الملازمة ؛ لجواز أن يكون اللون شرطا فى الأحساس به . والهواء إما غير ملون، وإما له لون ضعيف

المقصد الرابع : إن ثمة شيئا غير الضوء يترقرق على الأجسام ؛ كأنه شيء يفيض منها، ويكاد يستر لونها ، وهو له إما لذاته ويسمى شعاعا، وإما من غيره ويسمى بريقا . ونسبة البريق إلى الشعاع نسبة النور إلى الضوء

النوع الثالث المسموعات : وهى الاصوات والحروف ومباحثه قسمان :ـ

القسم الأول : فى الصوت وفيه مقاصد : ـ

المقصد الأول : قد اشتبهت عند بعضهم ماهيته بسببه ، فقيل هو التموج ، وقيل هو القرع أو القلع .

والحق أن ماهيته بديهية ، وشببه القريب تموج الهواء، وليس تموجه حركة ، بل هو صدم بعد صدم ، وسكون بعد سكون، وسبب التموج المذكور: قلع عنيف أو قرع عنيف ؛ إذ بهما ينفلت الهواء من المسافة التى يسلكها الجسم

الى الجنبتين، وينقاد له مايجاوره إلى أن تنتهى كالحجر المرمى فى الماء

المقصد الثانى : الصوت كيفية قائمة بالهواء يحملها الى الصماخ، لا تتعلق حاسة السمع به كالمرئى ، لوجوه :ـ

الأول : أن من وضع فمه فى طرف أنبوبة وطرفها الآخر فى صماخ انسان، وتكلم فيه سمعه دون غيره، وماهو إلا لحصرها الهواء الحامل للصوت، ومنعها أياه من الانتشار والوصول الى صماخ الغير

الثانى : أنه يميل مع الريح، كما هو المجرب فى صوت المؤذن على المنارة

الثالث : أنه يتأخر عن سببه تأخرا زمانيا ، فانا نشاهد ضرب الفأس من بعيد، ونسمع صوته بعد ذلك بزمان، يتفاوت ذلك الزمان بالقرب والبعد، وماهو إلا لسلوك الهواء الحامل له فى تلك المسافة .

احتج بأنا نسمع الصوت من وراء جدار، ونفوذ الهواء فيه باقيا على شكله مما لايعقل . قلنا : شرطه بقاؤه على كيفيته ، ولا يبعد أن ينفذ فى المنافذ متكيفا بها . واطلاق الشكل على الكيفية تجوز

المقصد الثالث : الصوت موجود فى الخارج . لاأنه إنما يحصل فى الصماخ وإلا لم ندرك جهته ؛ كما أن اليد لما كانت تلمس الشىء حيث تلقاه لا فى المسافة لم يتميز جهته، ولذلك نميز بين القريب والبعيد . لايقال . إنما دركها للتوجه منها ، ولأن أثر القريب أقوى. لأنا نجيب :

عن الأول . أن من سد إحدى أذنيه وسمع بالأخرى ، عرف الجهة .

وعن الثانى. أنه يميز بين القوى البعيد والضعيف القريب .

المقصد الرابع : الهواء اذا صادم أملس كجبل أو جدار ، ورجع بهيئته كالكرة المرمية إلى الحائط، رجع الهواء القهقرى، فيحدث صوت شبيه بالأول، وهو الصدى . فرعان ..

الأول : الظاهر أن الصدى تموج هواء جديد، لا رجوع الهواء الأول

الثانى : قد ظن بعض أن لكل صوت صدى . لكن قد لا يحس، إما لقرب المسافة بين الصوت وعاكسه، فلا نميز بينهما ، وإما لأن العاكس لا يكون صلبا أملس . فيكون كالكرة ترمى إلى شىء لين ، فيكون رجوعه ضعيفا ، ولذلك كان صوت المغنى فى الصحراء أضعف منه فى المسقفات .

القسم الثانى فى الحرف . وفيه مقاصد : —

المقصد الأول : عرفه ابن سينا بأنه كيفية تعرض للصوت ، بها يمتاز عن مثله فى الحدة والثقل، تميزا فى المسموع . وقوله: تعرض للصوت. أراد مايتناول عروضها له فى طرفه عروض الآن للزمان، ليتناول الحروف الآنية . ومثله فى الحدة والثقل، ليخرج الحدة والثقل، وتميزا فى المسموع، ليخرج الغنة والبحوحة ونحوهما . إذ قد تختلف والمسموع واحد ، وقد تتحد والمسموع مختلف . وبالجملة: فماهية الحرف أوضح من ذلك .

المقصد الثانى : الحروف تنقسم من وجوه :

الأول : إما مصوتة ، وهى التى تسمى فى العربية حروف المد واللين ، وإما صامتة، وهى ماسواها.

الثانى : إما زمانية صرفة كالفاء والقاف ، وإما آنية صرفة كالتاء والطاء ، وإما آنية تشبه الزمانية وهى أن تتوارد أفراد آنية مرارا فيظن أنها فرد واحد زمانى كالراء والحاء والخاء .

الثالث : أنها إما متماثلة كالباءين الساكنين ، أو متخالفة بالذات كالباء والميم أو بالعرض كالباء الساكنة والمتحركة .

المقصد الثالث : هل يمكن الابتداء بالساكن ؟ قد منعه قوم للتجربة . وجوزه آخرون ، لأن ذلك ربما يختص بلغة كالعربية ، ويجوز فى أخرى . فانا نرى فى المخارج اختلافا كثيرا .

المقصد الرابع : هل يمكن الجمع بين الساكنين ؟ أما صامت مدغم قبله

مصوت لجاز أتفاقا ، وأما الصامتان فجوزه قوم كما فى الوقف على الثلاثى الساكن الأوسط ؛ بل ساكنين قبلهما مصوت . كما يقال فى الفارسية كارد ، ومنهم من منعه وجعل ثمة حركة مختلسة .

النوع الرابع : المذوقات ، وهى الطعوم وفيها مقصدان :

المقصد الأول : أصولها تسعة حاصلة من ضرب ثلاثة فى ثلاثة ، لأن الفاعل : إما حار أو بارد أو معتدل ، والقابل : إما لطيف أو كثيف أو معتدل ، فالحار يفعل كيفية غير ملائمة · إذ من شأنه التفريق ؛ ففى الكثيف فى الغايه ، وهى المرارة لشدة المقاومة ، وكون التفريق عظيما ، وفى اللطيف دونه ، وهى الحرافة ، إذ تفرق تفريقا صغيرا ، لكنه يكون غائصا ، وفى المعتدل ملوحة وهى بينهما ولذلك تميل إلى المرارة مدة ، وإلى الحرافة أخرى ؛ وتحقيقه : أنه إذا أخذ لطيف الرماد المر وخلط بالماء وطبخ حصلت الملوحة ، والبارد يفعل كيفية غير ملائمة ، إذ من شأنه التكثيف . ففى الكثيف عفوصة لأنه يتضاعف التكثيف ، وفى اللطيف حموضة لأنه يكثف ببرده ويغوص بلطافته ، فيكون عدم ملاءمته بين بين ، ولذلك فان التمر العفص كلما ازداد مائية ازداد حموضة وفى المعتدل قبضا وهو دون العفوصة ؛ إذ العفص يقبض باطن اللسان وظاهره ، والقابض يقبض ظاهره فقط ، والمعتدل يفعل فعلا ملائما ، وهو فى الكثيف الحلاوة لشدة المقاومة ؛ وفى اللطيف الدسومة لقلة المقاومة ؛ فيحس بكيفية ضعيفة ملائمة ، وفى المعتدل التفاهة لعدم التأثير ؛ لا بمادته ولا بكيفيته ؛ فلا يحصل به احساس . ويقال التفاهة لعدم الطعم وتسمى حقيقيه ، ولكون الجسم بحيث لا يحس بطعمه لكثافة أجزائه فلا يتحلل منه ما يخالط الرطوبة العذبة ، التى هى آلة للادراك بالقوة الذائقة كالصفر . فاذا احتيل فى تحليله أحس منه كالزنجر وهذه تسمى تفاهة غير حقيقية .

المقصد الثانى : هذه هى الطعوم البسيطة ، ويتركب منها طعوم لا نهاية لها

إما بحسب التركيب ، وإما بحسب تركب الاسباب ، وقد يفعل بعض بالعرض فيظن نقضا ، كما أن الأفيون مع مرارته يبرد تبريدا عظيما . فربما كان ذلك لأنه بحرارته يبسط الروح حتى يخلو مركزها فيحصل بالعرض منه تبريد . فمن المركبة ماله اسم نحو البشاعة من مرارة وقبض كما فى الحضض ، والزعوقة من ملوحة ومرارة كما فى السبخة ، وربما ينضم اليها كيفية لمسية فلا يميز الحس بينهما فيصير كطعم واحد ، كاجتماع تفريق وحرافة فيظن حرارة، أو تكثيف وتجفيف فيظن عفوصة .

النوع الخامس فى المشمومات ولا اسم لها إلا من وجوه :

الأول : الملائم طيب والمنافر منتن .

الثانى : بحسب مايقارنها من طعم كما يقال : رائحة حلوة أو حامضة .

الثالث : بالأضافة إلى محلها كرائحة الورد والتفاح .

الفصل الثانى فى الكيفيات النفسانية

فان كانت راسخة سميت ملكة، وإلا سميت حالا، والاختلاف بينهما بعارض فان الحال بعينها تصير ملكة بالتدريج وهي أيضا أنواع : —

النوع الأول الحياة وفيها مقاصد

المقصد الأول: الحياة قوة تتبع اعتدال النوع، ويفيض منها سائر القوى . قال ابن سينا : أنها غير قوة الحس والحركة، وغير قوة التغذية ، ويدل عليه أنها توجد للمفلوج ، إذ هي الحافظة للأجزاء عن التفرق والبلى، وليس له قوة الحس والحركة ، وتوجد فى الذابل مع عدم قوة التغذية، وفى النبات قوة التغذية مع عدم الحياة . والجواب : أنا لا نسلم أن القوة مفقودة فى المفلوج والذابل؛ لجواز أن يكون الفعل قد تخلف عنها لمانع ، ولا نسلم أن ماهو قوة التغذية فى الحى موجود فى النبات ؛ لجواز أن تكون قوة التغذية فى النبات مخالفة

بالحقيقة لما فى الحى ، إذ قد يشترك المختلفان بالحقيقة فى لازم واحد، من فصل أو غيره .

المقصد الثانى : الحياة عند الحكماء مشروطة بالبنية المخصوصة،وهو جسم له صورة مخصوصة،وكيفيات تتبعها من اعتدال خاص وغيره ، وكذا عند المعتزلة . وهى مبلغ من الأجزاء يقوم بها تأليف خاص لايتصور قيام الحياة بدونها . ونحن لانشترطها ، بل يجوز أن يخلق الله تعالى الحياة فى جزء واحد من الأجزاء التى لاتتجزى ، والذى يبطل مذهبهم أنه إما أن يقوم بالجزئين معا حياةواحدة. فيلزم قيام الواحد بالكثير ؛ وأنه محال . وإما أن يقوم بكل جزء حياة على حدة ، وحينئذ:فاماأن يكون كل واحد مشروطابالآخر،ويلزم الدور ، أو يكون أحدهما مشروطا بالآخر من غير عكس،ويلزم الترجيح بلا مرجح ، أولا يكون شىء منهما مشروطا بالآخر،وهوالمطلوب . والجواب : أنك قد عرفت مرارا أن دور المعية ليس باطلا ، وحكاية الترجيح بلا مرجح كما قد علمته فى الأولوية،فانه إن أريدفى نفس الأمر منع .أوعندنا لم يفد .

المقصد الثالث : الموت عدم الحياة عما من شأنه أن يكون حيا ، وقيل: كيفية وجودية يخلقها الله تعالى فى الحى فهو ضدها لقوله تعالى « خلق الموت والحياة » والخلق لايتصور إلا فيما له وجود . والجواب : أن الخلق التقدير .

النوع الثانى : العلم وفيه مقاصد :ـ

المقصد الأول : العلم لابد فيه من اضافة بين العالم والمعلوم . وهو الذى نسميه التعلق ولم يثبت غيره بدليل . وقيل: هو صفةذات تعلق ، فثمةأمران ، العلم والعالمية . وأثبت القاضى معهما تعلقا ؛ فاما للعلم فقط ،أو للعالمية فقط . فههنا ثلاثة أمور . وإما لهما معا فههنا أربعة أمور . وقال الحكماء : العلم هو الوجود الذهنى . إذ قد يعقل ماهو نفى محض وعدم صرف ، والتعلق إنمايتصور بين شيئين . فاذآ: لاحقيقة له إلاالأمر الموجود فى الذهن،وهو العلم والمعلوم.

ثم قد يطابقه أمر فى الخارج، وقد لا يطابقه . وبهذا الاعتبار تلحقه الأحكام الخارجية وأما من حيث هو موجود فلا حكم له، إلا بأن يتصور مرة ثانية من حيث أنه فى الذهن فيحكم عليه بأحكام أخر . ويسمى مثل ذلك معقولات ثانية . قال المتكلمون : هو باطل لوجهين :—

الأول : لو كان التعقل بحصول ماهية المعقول . فمن عقل السواد والبياض يكون قد حصل فى ذهنه السواد والبياض ، فيكون الذهن أسود وأبيض . وأيضا . يجتمع الضدان .

الثانى: حصول ماهية الجبل والسماء فى ذهننا معلوم الانتفاء بالضرورة .

وجواب الأول . أنه إنما يلزم كون الذهن أبيض وأسود لو حصل فيه هوية السواد والبياض لا ماهيتهما . إذ قد علمت أنه لا معنى للماهية إلا الصورة العقلية وأنها مخالفة للهويات الخارجية فى اللوازم كما تنبهت له من قبل .

والثانى . أن الممتنع حصول هوية الجبل والسماء لا ماهيتهما ، وهذا غلط واقع من جهة اشتراك اللفظ ، فان الماهية تطلق على الأمر المعقول ، وعلى ما يطابقه ، فظنا أمرا واحدا . وربما جعلوه أمرا عدميا، فقالوا . هو تجرد العالم والمعلوم من المادة .

المقصد الثانى : العلم الواحد الحادث هل يجوز تعلقه بمعلومين؟ فيه مذاهب:

الأول . لبعض أصحابنا : يجوز كعلم الله تعالى . قلنا تمثيل بلا جامع .

الثانى . وهو مذهب الشيخ وكثير من المعتزلة : لا يجوز ، إذ ليس عدد أولى من عدد، فيلزم تعلقه بأمور غير متناهية، وقد عرفته . وأيضا . فلا يسد أحدهما مسد الآخر . فان التعلق داخل فى حقيقته ، ونقض بعلم الله تعالى وبسائر الهويات .

الثالث . مذهب أبى الحسن الباهلى : لا يجوز تعلقه بنظريين . لأنه يستلزم اجتماع نظرين وهو محال ، ويجوز تعلقه بضروريين لما مر . قلنا : قد نعلمهما

بنظر واحد كما نعلمهما بعلم واحد .

الرابع . وهو مختار القاضي وامام الحرمين : لايجوز تعلقه بمعلومين يجوز انفكاك العلم بهما ، وإلاجاز انفكاك الشيء عن نفسه . قلنا : قد نعلم ماذكرتموه ، تارة بعلم واحد، وتارة بعلمين، ولايلزم من ذلك الاستغناء عن تعدد الصفات، فانه تمثيل أيضا ، وأما مالايجوز انفكاك العلم بهما كالعلم بالشيء والعلم بالعلم به وكالعلم بالتضاد وفي الاختلاف، فقد يتعلق بهما علم واحد . إذ من علم شيئا علم علمه به بالضرورة، وإلاجاز أن يكون أحدنا عالما بالجفر والجامعة ، وإن كان لايعلم علمه به ، ثم يعلم علمه بعلمه به ، وهلم جرا ، فثم معلومات غير متناهية ، فلو استدعى كل معلوم علما، لزم أن يكون لأحدنا علوم غير متناهية بالفعل، وأنه محال والوجدان يحققه . والجواب : أنا قد نعلم الشيء ولانعلم العلم به إلا إذا التفت الذهن إليه ، وينقطع بانقطاع الاعتبار . وأما قول من قال : والعلم لايتعلق بنفسه لأن النسبة بين شيئين فظاهر البطلان . قال الامام الرازي : والمختار أن الخلاف متفرع على تفسير العلم . فان قلنا : أنه نفس التعلق فلا شك أن التعلق بهذا غير التعلق بذاك فلا يتعلق علم بمعلومين، وإن قلنا أنه صفة ذات تعلق، جاز أن يكون صفة واحدة يتعدد تعلقاته، وكثرة التعلقات لاتجعل الصفة متكثرة .

واعلم أن الجواز الذهني لانزاع فيه ، والخارجي مما يناقش فيه ...

المقصد الثالث : الجهل المركب عبارة عن اعتقاد جازم غير مطابق ، وهو ضد العلم . لصدق لاحد الضدين عليهما . وقالت المعتزلة هو مماثل له لوجهين :—

الأول : أن التميز بينهما بالنسبة إلى المتعلق وهي مطابقته أولا مطابقته والنسبة لاتدخل في حقيقة المنتسب ، والامتياز بالأمور الخارجية لايوجب الاختلاف بالذات .

الثاني : أن من اعتقد من الصباح الى المساء أن زيدا في الدار وكان

فيها إلى الظهر ثم خرج كان له اعتقاد واحد مستمر لا يختلف بحسب الذات ضرورة، ثم إنه كان أولا علما ثم انقلب جهلا ، والانقلاب لا يتصور إلا فى أمر عارض مع اتحاد الذات . قال الأصحاب : المطابقة واللا مطابقة أخص صفاتهما، فيلزم من الاختلاف فيه الاختلاف فى الذات .

المقصد الرابع : الجهل يقال للمركب وهو ماذكرناه ، وللبسيط وهو عدم العلم عما من شأنه أن يكون عالما، فلا يكون ضدا ،ويقرب منه السهو،وكأنه جهل سببه عدم استثبات التصور ، حتى اذا نبه تنبه ، وكذا الغفلة ، ويفهم منها عدم التصور . وكذلك الذهول . والجهل بعد العلم يسمى نسيانا .

المقصد الخامس : ادراكات الحواس الخمس عند الشيخ علم بمتعلقاتها ، فالسمع علم بالمسموعات ، والابصار علم بالمبصرات ، وخالفه فيه الجمهور . فانا إذا علمنا شيئا علما تاما ثم رأيناه فانا نجد بين الحالتين فرقا ضروريا ، وله أن يجيب بأن ذلك الفرق لايمنع كونه علما مخالفا لسائر العلوم ، إما بالنوع أو بالهوية . وأيضا : فانما يصح استدلاله لو أمكن العلم بمتعلقه بطريق آخر .

المقصد السادس : الحكماء قالوا الصور العقلية تمتاز عن الخارجية بوجوه :—

الأول : أنها غير متمانعة فى الحلول ، بل متفاوتة .

الثانى : تحل الكبيرة فى محل الصغيرة.

الثالث : لاينمحى الضعيف بالقوى .

الرابع : لايجب زوالها ، وإذا زالت سهل استرجاعها .

ثم ذكروا فى معنى كون الانسانية أمرا كليا أمرين :—

الأول : اسم الانسان لأفراده ليس باشتراك اللفظ ضرورة ، بل هو معنى مشترك . ولايدخل فيه المشخصات . وإلا لم يكن مشتركا . فالنفس إذا استحضرت صورة الانسانية مجردة عن المشخصات كانت مطابقة لزيد وعمرو وبكر، أى كل واحد إذا جرد عن مشخصاته كانت هى بعينها الحاصل منه لاتختلف .

الثانى : أن المعلوم بها أمر كلي ؛ وهذا يليق بمن يرى العلم غير الصورة الذهنية . وفيه نظر .. قد نبهتك عنيه إن كان على ذكر منك حيث قلت لك: الصورة الذهنية هى العلم والمعلوم، وإن كنت تحتاج إلى زيادة بيان فاستمع : أليس اذا كان العلوم أمرا وراء ما فى الذهن كان حصوله فى الخارج فيكون شخصا وهو ينافى الكلية . اللهم إلا أن يصار إلى أن الأمور المتصورة لها ارتسام فى غير العقل وهو ينافى الوجود الذهنى

المقصد السابع : العلم ينقسم الى تفصيلى . وهو أن ينظر الى أجزائه ومراتبه، والى اجمالى . كمن يعلم مسألة فيسأل عنها فانه يحضر الجواب فى ذهنه دفعة وهو متصور للجواب عالم بأنه قادر عليه، ثم يأخذ فى تقريره فيلاحظ تفصيله ؛ ففى ذهنه أمر بسيط هو مبدأ التفاصيل والتفرقة بين تلك الحالة وبين حالة الجهل وملاحظة التفصيل ضرورية ، وشبه ذلك بمن يرى نعما تارة دفعة فانه يرى جميع أجزائه ضرورة ، وتارة بأن يحدق البصر نحو واحد واحد فيميزه

قال الامام الرازى : يمتنع حصول صورة واحدة مطابقة لأمور مختلفة ، بل لكل واحد صورة ، ولا معنى للعلم التفصيلى إلا ذلك . نعم انه قد تحصل الصور تارة دفعة وتارة مترتبة فى الزمان ، فان أرادوا ذلك فلا نزاع فيه: فرعان

الأول : العلم الاجمالى هل يثبت لله تعالى أم لا ؟ جوزه القاضى والمعتزلة ، ومنعه كثير من أصحابنا وأبو هاشم . والحق أنه ان اشترط فيه الجهل بالتفصيل امتنع عليه تعالى، وإلا فلا . فان قيل : فينتفى حينئذ عنه تعالى علم حاصل للمخلوق . قلنا نعم ، وهو العلم المقرون بالجهل . وبالجملة . فالمنفى عنه تعالى هو القيد، أعنى كونه مع الجهل وأنه لا يوجب فى أصل العلم .

الثانى : المشهور أن الشىء قد يكون معلوما من وجه دون وجه . قال القاضى . المعلوم غير المجهول ضرورة ، فتعلق العلم والجهل شيئان ، وان كان أحدهما عارضا للآخر ، أو هما عارضان لثالث ، أو بينهما تعلق آخر أى تعلق كان ،

والتسمية مجاز ، ولامشاحة فيه .

المقصد الثامن : قال بعض المتكلمين : الشيء قد يعلم بالفعل وقد يعلم بالقوة، كما إذا كان فى يد زيد اثنان فسألنا أزوج هو أوفرد ؟ فانا نعلم أن كل اثنين زوج، وهذا اثنان، فنعلم أنه زوج بالقوة القريبة، وإذلم نكن نعلم أنه بعينه زوج، وكذلك جميع الجزئيات المندرجة تحت الكليات . قبل أن يتنبه الاندراج فالنتيجة حاصلة فى إحدى المقدمتين بالقوة ·

المقصد التاسع : العلم إما فعلى، كما نتصور أمرا ثم نوجده ، وإما انفعالى، كما يوجد أمر ثم نتصوره . فالفعلى قبل الكثرة والانفعالى بعدها. قال الحكماء : علم الله تعالى فعلى، لأنه السبب لوجود الممكنات.

المقصد العاشر : قالوا : مراتب العقل أربع : —

الأولى : العقل الهيولانى، وهو الاستعداد المحض، وهو قوة خالية عن الفعل كما للأطفال :

الثانية : العقل بالملكة، وهو العلم بالضروريات، وإنه حادث، فله شرط حادث وماهو إلا الاحساس بالجزئيات، ولانريد بذلك العلم بجميع الضروريات . فان الضروريات قد تفقد لفقد شرط « للتصور» كحس ووجدان ، كالأكمه والعنين لايتصوران ماهية اللون ولذة الجماع، أو للتصديق، كأحدهما فى القضايا الحسية أو الوجدانية، وكتصور الطرفين والنسبة فى البديهيات .

الثالثة : العقل بالفعل، وهو ملكة استنباط النظريات من الضروريات، بحيث متى شاء استحضر الضروريات، واستنتج منها النظريات . وقيل : بل حصول النظريات، بحيث يستحضرها متى شاء بلا روية .

الرابعة : العقل المستفاد، وهو أن يحضر عنده النظريات، بحيث لاتغيب عنه وهل يمكن ذلك والانسان فى جلباب من بدنه أم لا؟ فيه تردد.

المقصد الحادى عشر : العقل مناط التكليف اجماعا، وإنه يطلق على معان، فقال الشيخ : هو العلم ببعض الضروريات، التى سميناها العقل بالملكة، واحتج عليه بأنه ليس غير العلم، والاجاز تصور انفكاكهما، وهو محال، إذ يمتنع عاقل لا علم له أصلا، أو عالم لا عقل له . وليس العلم بالنظريات؛ لأنه مشروط بكمال العقل؛ فيكون متأخرا عن العقل بمرتبتين، فلا يكون نفسه ؛ فهو العلم بالضروريات، وليس علما بكلها ؛ فان العاقل قد يفقد بعضها كما ذكرنا، فهو العلم ببعضها، وهو المطلوب. وجوابه: أنا لا نسلم أنه لو كان غير العلم جاز الانفكاك لجواز تلازمهما .

قال الامام الرازى : والظاهر أنه غريزة يتبعها العلم بالضروريات ، عند سلامة الآلات. والنائم لم يزل عقله، وإن لم يكن عالما .

المقصد الثانى عشر : كل علمين تعلقا بمعلومين فهما مختلفان ، تماثلا أو اختلفا ، والا لم يجتمعا . وأما المتعلقان بمعلوم واحد فمثلان عند الأصحاب . قال الآمدى : ان اتحد المعلوم ووقته . وأما إذا اختلف فقد يقال مثلان ، إذ اختلاف الوقت لا يؤثر كما فى الجوهر ، والفرق ظاهر، فان الوقت ههنا داخل فى متعلق العلم، وثمة عارض للجوهر ، وإنما نظير ذلك العلم فى وقتين ، لا العلم بمعلوم مقيد بوقتين . وأما إذا اختلف محل العلم كزيد وعمرو، فان قلنا: كل من العلمين يقتضى الاختصاص بمحله لذاته، فهما مختلفان، وإلا فمثلان. وسيأتى لذلك زيادة بيان .

المقصد الثالث عشر : هل ينقلب العلم الضرورى والنظرى ؟

أما انقلاب الضرورى نظريا ففيه مذاهب:

الأول : قول القاضى وبعض المتكلمين، يجوز مطلقا ، لأن العلوم متجانسة فيصح على كل ما صح على الآخر . قال الآمدى : ان سلم فلا شك فى الاختلاف بالنوع والشخص، فلعل التنوع والتشخص يمنع ذلك، إذ لا يجب أن يصح على الانسان ما يصح على الفرس ، ولا على زيد ما يصح على عمرو

الثانى : وعليه آخرون . لايجوز ، وإلا لجاز الخلو عن الضرورى ، وأنه محال بالوجدان

الثالث : وهو قول آخر للقاضى، وعليه إمام الحرمين : لايجوز فى ضرورى هو شرط لكمال العقل . إذ العقل شرط للنظر ، وهو شرط للنظرى، فيكون النظرى شرطا لنفسه، ومتقدما عليه بمراتب .

وأما انقلاب النظرى ضروريا فجائز اتفاقا، بأن يخلق الله تعالى علما ضروريا متعلقا به، ومنع المعتزلة وقوعه فى العلم بالله تعالى وصفاته، من حيث ان العبد مكلف به، ولو لم يكن مقدورا قبح التكليف به، ومعتمدهم فى الجواز هو التجانس ، وقد مر بما فيه

المقصد الرابع عشر : وهل يستند العلم الضرورى إلى النظرى ؟ منعه بعض، لاقتضائه توقف الضرورى على النظرى ، وجوز بعضهم ؛ لأن العلم امتناع اجتماع الضدين مبنى على وجودهما ، والعلم به ليس ضروريا ، ولذلك يثبت بالدليل . ومن منع العلم به فهو مكابر ومناقض لقوله . بل الحق أنه لايتوقف على وجودهما . وأما تصورهما فنعم ، فان التصديق الضرورى هو مالا يتوقف بعد تصور الطرفين على نظر وفكر ، ثم إنه قد يكفى فيه تصورهما بوجه ما وقد يكون ذلك ضروريا . فالحاصل: أن هذا نزاع لفظى، مرجعه إلى تفسير الضرورى . وكذا توقفه على ضرورى آخر . فان قلنا : هو مالا يتوقف على علم سابق، لم يجز . وان قلنا: هو مالا يتوقف على نظر، جاز.

المقصد الخامس عشر : أثبت أبو هاشم علما لامعلوم له، كالعلم بالمستحيل؛ فانه ليس بشىء . والمعلوم شىء . قال الامام الرازى : هو تناقض ، فان المعلوم لامعنى له إلا ماتعلق به العلم . قال الآمدى : له أن يصطلح على أن لا يسميه معلوما. والانصاف أن لاتظن بكلمة تخرج من فم أخيك السوء ، فتطلب له محملا ما استطعت، وهلا يحمل كلامه على ماصرح به ابن سينا فى الشفاء، من أن المستحيل لايحصل له صورة فى العقل، فلا يمكن أن يتصور شىء هو اجتماع

النقيضين، فتصوره إما على سبيل التشبيه، بأن يعقل بين السواد والحلاوة أمر هو الاجتماع، ثم يقال: مثل هذا الأمر لا يمكن حصوله بين السواد والبياض. وإما على سبيل النفي، بأن يعقل أنه لا يمكن أن يوجد مفهوم هو اجتماع السواد والبياض وبالجملة: فلا يمكن تعقله بماهيته، بل باعتبار من الاعتبارات

المقصد السادس عشر: محل العلم الحادث غير متعين عقلا عند أهل الحق، بل يجوز أن يخلقه الله تعالى فى أى جوهر أراد، لكن السمع دل على أنه هو القلب. قال تعالى: إن فى ذلك لذكرى لمن كان له قلب، وقال: فتكون لهم قلوب يعقلون بها أو آذان يسمعون بها، وقال: أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها وقال الحكماء: محل الكليات النفس الناطقة المجردة بذاتها، ومحل الجزئيات المشاعر العشر الظاهرة والباطنة، وسنفصلها تفصيلا. ومنهم من يرى أن المدرك للجزئيات أيضا هو النفس الناطقة، ولكن بواسطة الآلة، فانها تحكم بالكلى على الجزئى، فلا بد أن تكون عاقلة لهما، وسيأتى الكلام فيه:

النوع الثالث الارادة . وفيها مقاصد : —

المقصد الأول: فى تعريفها: قيل: إنها اعتقاد النفع أو ظنه. وقيل: ميل يتبع ذلك، فانا نجد من أنفسنا بعد اعتقاد أن الفعل الفلانى فيه جلب نفع أو ضر ميلا اليه، وهو مغاير للعلم. وأما عند الأشاعرة: فصفة مخصصة لأحد طرفى المقدور بالوقوع، والميل الذى يقولونه فنحن لا ننكره، لكن ليس إرادة، فان الأرادة بالاتفاق صفة مخصصة لأحد المقدورين، وسنبين أنها غير الميل، ثم حصول الميل فى الشاهد لا يوجب حصوله فى الغائب.

المقصد الثانى: الأرادة القديمة توجب المراد اتفاقا، وأما الحادثة فلا توجبه اتفاقا، وجوز النظام ايجابها للمراد إذا كانت قصدا الى الفعل، وهو ما نجده من أنفسنا حال الايجاد، لا عزما عليه، فانه قد يتقدم على الفعل، والعزم يقبل الشدة والضعف، حتى يبلغ الى درجة الجزم، ومع ذلك فقد لا يكون مقارنا

ولا قصدا، بل جزما بأنه سيقصد، وربما يزول لزوال الشرط، أو حدوث مانع .

المقصد الثالث : الارادة عندنا غير مشروطة باعتقاد النفع أو بميل يتبعه، خلافا للمعتزلة . لنا: أن الهارب من السبع إذا عن له طريقان متساويان، فانه يختار أحدهما، ولا يتوقف على ترجيح أحدهما لنفع فيه، ولا على ميل يتبعه، بل يرجح أحدهما بمجرد الارادة . لا أقول: لا يكون للفعل مرجح، بل لا يكون اليه داع، ومعلوم بالضرورة أنه من دهشته لا يخطر بباله طلب مرجح، وأنه لو لم يجد المرجح لم يتوقف متفكرا حتى يفترسه السبع، وكذلك العطشان إذا كان عنده قدحان ماء وفرض استواؤهما من جميع الوجوه، فانه يختار أحدهما بلا داع له يرجحه فى اعتقاده . وكذلك جائع عنده رغيفان . والمعتزلة ادعوا الضرورة، بأن من استوى عنده الطرفان لا يرجح أحدهما إلا لمرجح . والجواب : منع الضرورة، والمعارضة بالضرورة فى الأمثلة المذكورة .

المقصد الرابع : الارادة مغايرة للشهوة لوجهين :-

الأول : الارادة قد تتعلق بنفسها، دون الشهوة، وفيه نظر .. تعرفه مما اخترناه من التعريف .

الثانى : أن الانسان قد يريد شرب دواء كريه فيشربه ولا يشتهيه بل يتنفر عنه.

المقصد الخامس . إنها غير التمنى، فانها لا تتعلق إلا بمقدور مقارن، والتمنى قد يتعلق بالمحال، وبالماضى . والميل الذى يسمونه إرادة، هو بالتمنى أشبه منه بالارادة .

المقصد السادس : قال الشيخ: ارادة الشىء كراهة ضده بعينها، إذ لو كانت غيرها فاما مثلها أو ضدها فلا تجامعها، وإما مخالف لها فيجامع ضدها . إذ المخالف للشىء يجوز اجتماعه معه ومع ضده، ولكن ضد ارادة الشىء ارادة الضد، فيلزم كراهة الضد مع إرادته، وإنه محال . والجواب : لا نسلم أن المخالف للشىء يجامع ضده، لجواز تلازمهما، وكون الشىء ضدا للمتخالفين كالنوم هو ضد للعلم والقدرة، ثم ما ذكرتم وإن دل على ما ادعيتم فعندنا ما ينفيه، وهو أن شرط

كراهة الضد الشعور به اتفاقا ، وقد لا يشعر به فتنفك الارادة عن كراهة الضد فلا تكون نفسها ، وبالجملة . فاستلزام الشيء لنفسه لا يتوقف على شرط . وإذ ظهر التغاير فهل الارادة مستلزمة لكراهة الضد بشرط الشعور به ؟ مختلف فيه . قال القاضي والغزالي : مستلزمة ، والظاهر خلافه ، لجواز أن يريد الضدين كل واحد من وجه ، ارادة على السوية ، أو يترجح أحدهما بحسب ما فيه من نفع راجح

المقصد السابع : قال القاضي وابو عبدالله البصري : الارادة تفيد متعلقها صفة . فالفعل . كونه طاعة ومعصية ، والقول . كونه أمرا أو تهديدا . فان أرادا أنها تفيد صفة ثبوتية ، منع ، وما ذكراه اعتباري . كيف والقول لا وجود لجملته ؟ فكيف تقوم به صفة ؟

النوع الرابع القدرة . وفيه مقاصد : ـ

المقصد الأول : فى تعريف القدرة وهى صفة تؤثر وفق الارادة ، فخرج ما لا يؤثر كالعلم ، وما يؤثر لا على وفق الارادة كالطبيعة ، وقيل . . ما هو مبدأ قريب للأفعال المختلفة . فالنفس الفلكية قدرة على الأول دون الثانى ، والنفس النباتية بالعكس ، وأما الحيوانية فقدرة على التفسيرين ، والقوى العنصرية ليست قدرة على التفسيرين . ويرد عليهما القدرة الحادثة على رأينا ، فانها لا تؤثر وليست مبدأ لأثر ويسمى كسبا ، والدليل أنه لو كان فعل العبد بقدرته ، وأنه واقع بقدرة الله لما سنبرهن على أنه تعالى قادر على جميع الممكنات . فلو أراد الله شيئا وأراد العبد ضده ، لزم أما وقوعهما ، أو عدمهما ، أو كون أحدهما عاجزا . لا يقال . نختار أنه يقع مقدور الله تعالى ، لأن قدرته أتم . ألا ترى أنها أعم ؟ لأنا نقول عموم القدرة لا يؤثر ، فان تعلق القدرة بغير المقدور المعين لا أثر له فى هذا المعين ضرورة . وبهذا الدليل بعينه نفى جهم الحادثة ، وإنه غلو فى الجبر ، وإنه مكابرة ، لأن الفرق بين الصاعد بالاختيار والساقط عن علو ضرورى . فالأول له اختيار دون الثانى ، ويندفع الاشكال بما ذكرناه ، من عدم تأثير قدرته .

فان قال : لانريد بالقدرة إلا الصفة المؤثرة، وإذ لاتأثير فلاقدرة ، كان منازعا فى التسمية .

المقصد الثانى : هل يجوز مقدور بين قادرين؟ جوزه أبو الحسين البصرى مطلقا ، والأصحاب بناء على اثبات قدرة للعبد غير مؤثرة، مع شمول قدرة الله تعالى . ومنعه المعتزلة بناء على امتناع قدرة غير مؤثرة، فيلزم التمانع، والمجوزون من أصحابنا اتفقوا على امتناع قدرتين مؤثرتين، للتمانع ؛ وقدرتين كاسبتين ، لأن الكسب هو أن يخلق الله للقدرة الحادثة، وأنها لاتتعلق بفعل خارج عن المحل، فلا يقدر زيد على فعل عمرو، ولا يتصور اثنان هما محل لفعل واحد .

المقصد الثالث : وقال بشر بن المعتمر : القدرة عبارة عن سلامة البنية عن الآفات ، فمن أثبت صفة زائدة فعليه البرهان . وقال ضرار بن عمرو وهشام ابن سالم : إنها بعض القادر ، وقيل: بعض المقدور .

المقصد الرابع : اختلف فى طريق اثباتها . والحق أنها تعرف بالوجدان، كما أشرنا إليه . وقال الهمدانى من المعتزلة: هو تأتى الفعل من بعض الموجودين دون بعض . قلنا . الممنوع قادر عندك، ولا يتأتى منه الفعل . فان قال: يتأتى منه بتقدير ارتفاع المانع ، قلنا : فالعاجز يتأتى منه الفعل بتقدير ارتفاع المانع، وهو العجز . وقال الجبائى : هو العلم بصحة الشخص ، قلنا : قد توجد ولاقدرة بأضدادها اجماعا .

المقصد الخامس : قال الشيخ : القدرة مع الفعل، ولاتوجد قبله ، إذ قبل الفعل لايمكن الفعل ، وإلا فلنفرض ، ففى حال الفعل هذا خلف . فان قيل: القدرة فى الحال على ايقاع الفعل فى ثانى الحال، وهو لا يستدعى امكانه فى الحال، بل فى ثانى الحال. قلنا : الايقاع إن كان نفس الفعل فمحال فى الحال، لما ذكرنا ، وإن كان غيره عاد الكلام فيه ولزم التسلسل . وفيه نظر .. يرجع إلى تحقيق معنى قوله : حصول الفعل قبل الفعل محال، فانه قد يراد به بشرط كونه قبل الفعل، فلا كلام، إذ لاشك

أنه تناقض . وقد يراد به فى زمان عدم الفعل ، بل بأن يفرض خلوه عن عدم الفعل ، ووقوع الفعل بدله ، وأنه غير محال . وذلك كقعود زيد ، فانه محال بشرط قيامه ، أى يمتنع كونه قائما قاعدا معا ، ولا يمتنع فى زمان قيامه ، فانه لا يستحيل أن يعدم القيام ويوجد بدله القعود . وقالت المعتزلة : القدرة قبل الفعل . فمنهم من قال ببقائها حال الفعل ، وإن لم تكن قدرة عليه ، فانها شرط كالبنية ، ومنهم من نفاه ، ودليلهم وجوه :ـ

الأول : إن تعلق القدرة معناه الايجاد ، وإيجاد الموجود محال . قلنا : إيجاده بذلك الوجود جائز ، بمعنى أن يكون ذلك الوجود مستندا إلى الموجد .

الثانى : يلزم القدرة على الباقى . قلنا : نلتزمه لدوام وجوده بدوام تعلق القدرة أو نفرق باحتياج الموجود عن عدم إلى المقتضى دون غيره . أو ننقض أولا بتاثير العلم فى الاتقان ، وفى كون الفاعل فاعلا والأرادة إذ يوجبونها حال الحدوث دون البقاء .

الثالث : أنه يوجب حدوث قدرة الله تعالى أو قدم مقدوره . أجيب : بأن الفعل فى الأزل غير ممكن ، فلا تتعلق به . وفيه نظر . . إذ فيه التزام ، وماذكروه بيان للسبب ، وأيضا : فالتعلق قبله بزمان لا يمتنع ، فيرد الأشكال بحسبه .

الرابع : يلزم أن لا يكون الكافر مكلفا بالايمان ، لأنه غير مقدور له ، ولو جوز فليجز تكليفه بخلق الجواهر والأعراض . قلنا : يجوز تكليف المحال عندنا ، والفرق أن ترك الايمان بقدرته ، بخلاف عدم الجواهر والأعراض . وبالجملة : فكون الشىء مقدورا الذى هو شرط التكليف عندنا ، أن يكون هو متعلقا للقدرة أو ضده .

فروع للمعتزلة :ـ

الأول : هل يخلو القادر عن جميع مقدوراته ؟ جوزه أبو هاشم وأتباعه مطلقا ، وفصل الجبائى لجوزه عند المانع ومنعه عند عدمه فى المباشر دون المولد .

الثاني : تنقسم الأفعال المقدورة إلى مالايحتاج إلى آلة، كالقائمة بالمحل، وإلى مايحتاج، كالخارجة عنه .

الثالث : اتفقوا على أنها لاتبقى غير متعلقة . فقيل: القدرة تتعلق بالفعل عقيبها ، وقيل: بما بعدها مطلقا . فالجبائي : الفاعل في الحالة الأولى يفعل، وفي الثانية فعل ، وابنه : في الأولى سيفعل، وفي الثانية يفعل ، وابن المعتمر: يفعل مطلقا .

الرابع : قال العلاف : القدرة على أفعال القلوب معها ، وعلى أفعال الجوارح قبلها .

المقصد السادس : الممنوع عن الفعل هل هو قادر عليه ؟ منعه الأشاعرة إذ القدرة مع الفعل ، وقال به المعتزلة، قالوا: العجز يضاد القدرة والمنع المقدور وجوديا مضادا للمقدور، أو مولدا لضده ، أو عدميا : وادعوا الضرورة في الفرق بين الزمن والمقيد ، وذلك لأنه لم يتبدل ذاته ولاصفته ، ولم يطرأ عليه ضد من اضداد القدرة ، وعندنا لافرق إلا مايعود إلى جريان العادة بخلق الفعل فيه وعدمه . ونمنع عدم تبدل صفاته فان الله تعالى لم يخلق فيه القدرة ، ولا حاجة الى طرو ضد .

المقصد السابع : قال الشيخ بناء على كون القدرة مع الفعل . أنها لاتتعلق بالضدين بل بمقدورين مطلقا . وقالت المعتزلة : تتعلق بجميع مقدوراته ، وقول أبي هاشم متردد، فقال مرة : القدرة القائمة بالقلب تتعلق بجميع متعلقاتها دون القائمة بالجوارح ، وتارة أخرى : كل واحدة منهما تتعلق بجميع متعلقاتها دون متعلقات الاخري ، وتارة : كل واحدة منهما تتعلق بمتعلقاتهما جميعا، غير أن كلا لايؤثر في متعلقات الأخرى لعدم الآلة ، ومرة : القدرة القلبيه تتعلق بمتعلقيهما دون العضوية . وقال ابن الراوندي . تتعلق القدرة بالضدين بدلا لامعا ، واجمعت المعتزلة على أنها تتعلق بالمتماثلات، مع اتفاقهم على أنه لايقوم بها

مثلان فى محل فى وقت، وأنهم يدعون فيما ذهبوا اليه الضرورة، إذ لا معنى للقدرة إلا التمكن من الطرفين ، ومن لا يكون قادرا على عدم الفعل فهو مضطر لا قادر، وعليه بنيت الدعوة والثواب والعقاب . قال الامام الرازى : القدرة تطلق على مجرد القوة التى هى مبدأ للأفعال المختلفة ، ولا شك أن نسبتها الى الضدين سواء ، وهى قبل الفعل، وتطلق على القوة المستجمعة لشرائط التأثير ، ولاشك أنها لا تتعلق بالضدين ، بل هى بالنسبة الى كل مقدور غيرها بالنسبة الى الآخر، لاختلاف الشرائط، وهى مع الفعل ، ولعل الشيخ اراد بالقدرة القوة المستجمعة والمعتزلة مجرد القوة، وفيه بحث .

المقصد الثامن : العجز عرض مضاد للقدرة، خلافا لأبى هاشم فى آخر أقواله حيث ذهب إلى أنه عدم القدرة ، وللأصم من حيث إنه نفى الاعراض . لنا : التفرقة الضرورية بين الزمن والممنوع ، ولأبى هاشم أن يجعلها عائدة إلى عدم القدرة . ثم قال الشيخ : العجز إنما يتعلق بالموجود ، فالزمن عاجز عن القعود لا عن القيام . فان التعلق بالمعدوم خيال محض ، وله قول ضعيف إنه إنما يتعلق بالمعدوم ، واليه ذهبت المعتزلة وكثير من أصحابنا، وجواز تعلقه بالضدين فرع ذلك : معتمد القول الأول : أنه ضد القدرة فتعلقهما واحد والقدرة متعلقة بالموجود .

والثانى : الأجماع على عجز الزمن عن القيام ، ولو قيل : يلزم عدم عجز المتحدى بمعارضة القرآن، وأنه خلاف الأجماع والمعقول ، لكان حسنا، ويمكن الجواب : بأن العجز يقال باشتراك اللفظ لعدم القدرة ، ولصفة تستعقب الفعل لا عن قدره .

المقصد التاسع : المقدور هل هو تبع للعلم أو للأرادة؟ للمعتزلة فيه خلاف، فمن قال تبع للأرادة، فلأنه حقيقة القدرة، ومن قال تبع للعلم، فلأن صاحب الملكة يصدر عنها أفعال لا يقصدها ، فان الكاتب يراعي دقائق فى حرف

واحد، ولو لاحظها لفاته كثير منها .

المقصد العاشر : هل النوم ضد للقدرة؟ اتفقت المعتزلة وكثير منا على امتناع صدور الأفعال المتقنة الكثيرة من النائم، وجواز القليلة بالتجربة، فقيل: هى مقدورة له. وقال الاستاذ أبو اسحاق : هى غير مقدورة له . وتوقف القاضى . وأما الرؤيا فخيال باطل عند المتكلمين ، أما عند المعتزلة . فلفقد شرائط الأدراك من المقابلة ، وانبثاث الشعاع، وتوسط الهواء، والبنية المخصوصة ؛ وأما عند الاصحاب إذ لم يشترطوا شيئا من ذلك؛ فلأنه خلاف العادة، والنوم ضد للأدراك ، وقال الاستاذ: إنه إدراك حق، إذ لا فرق بين ما يجده النائم من نفسه من ابصار وسمع، وبين ما يجده اليقظان ، فلو جاز التشكيك فيه لجاز التشكيك فيما يجده اليقظان ولزم السفسطة ، ولم يخالف فى كون النوم ضدا، لكنه زعم أن الأدراك يقوم بجزء غير ما يقوم به النوم ، وقال الحكماء : المدرك فى النوم يوجد فى الحس المشترك، ويكون ذلك على وجهين .

الأول — أن يرد عليه من النفس وهى تأخذه من العقل الفعال ، فان جميع صور الكائنات مرتسم فيه ، ثم يلبسه الخيال لما جبل عليه من الانتقال والتفصيل والتركيب صورا إما قريبة أو بعيدة، فيحتاج الى التعبير ، وهو أن يرجع المعبر قهقرى مجردا له عن تلك الصور؛ حتى يحصل ما أخذته النفس، فيكون هو الواقع وقد لا يتصرف فيه الخيال فيؤديه كما هو بعينه، فيقع من غير حاجة الى التعبير

الثانى — أن يرد عليه، إما من الخيال مما ارتسم فيه فى اليقظة ، ولذلك فأن من دام فكره فى شىء يراه فى منامه ، وإما مما يوجبه مرض كثوران خلط أو بخار ، ولذلك فان الدموى يرى فى حلمه الاشياء الحمر ، والصفراوي النيران والأشعة ، والسوداوى الجبال والأدخنة ، والبلغمى المياه والألوان البيض ، وهذا بقسميه من قبيل أضغاث الأحلام؛ لا يقع هو ولا تعبيره

فروع للمعتزلة .

الأول : اختلفوا فيمن يتمكن من حمل مائة من فقط ، ولا يتمكن من حمل مائة أخرى معها، فقيل: عاجز عن حملها ، وقيل: لا يوصف بالعجز ولا بالقدرة وقيل: قادر على حمل إحداها من غير تعيين ، والكل مناقض لأصلهم فى تعلق القدرة بجميع المقدورات . فان قيل : مذهبنا أن لا تتعلق فى وقت فى محل من جنس بأكثر من واحد ، قلنا . المحل المحمول وهو مختلف .

الثانى . شخصان يقدر كل على حمل مائة من اذا اجتمعا عليه، فنهم من قال حملها واقع بقدرة كل واحد واحد ، ويلزمه اجتماع قادرين على مقدور واحد ، وربما التزم ، ومنهم من قال : هذا حامل للبعض ،وذاك للبعض، ولا يخفى مافيه من التحكم ، فأن نسبة كل جزء الى كل واحد على السوية

الثالث : قالوا : القدرة الواحدة قد تولد فى محال متفرقة حركات إلى جهات مختلفة ، وأما فى محال مجتمعة فلا ، بل يجتمع على عشرة اجزاء مجتمعة عشرة اجزاء من القدرة ، فالقدرة على تحريك كل جزء غير القدرة على تحريك الآخر وإلا لكان قدرة على تحريك الأجزاء بالغة مابلغت

الرابع : قال الجبائى : الاجتماع يمنع التحريك، كالقيد، وهو فرع أن المعدوم مقدور ،وبه منع كون القادر على حمل مائة من قادرا على حمل المائة الاخرى

المقصد الحادى عشر(*): القدرة المحركة يمنة ويسرة هل تقدر على التصعيد؟ منهم من جوزه، ومنهم من منعه، للفرق بين الدحرجة والرفع ضرورة ، وعليه البهشمية، واوجبوا زيادة قدرة واحدة ، ولا يخفى مافيه من التحكم

المقصد الثانى عشر : القدرة مغايرة للمزاج من وجهين :

الأول : المزاج وأثره من جنس الكيفيات المحسوسة ،دون القدرة

الثانى : المزاج قد يمانع القدرة ،كما عند اللغوب

المقصد الثالث عشر : القوة تقال للقدرة، والمراد هنا جنسها، وهو مبدأ

(*) تنبيه هذا المقصد وما بعده الى الموقف الرابع فى الجوهر غير مقرر حسب منهج ١٩٣٦ لقانون رقم ٢٦

التغير فى آخر، من حيث هو آخر، وقولنا: من حيث هو آخر، ليدخل فيه المعالج لنفسه، فانه يؤثر من حيث هو عالم بصناعة الطب، ويتأثر من حيث هو جسم ينفعل عما يلاقيه من الدواء، وتقال للامكان المقابل للفعل، لأنه سبب للقدرة عليه مجازا، وهذا غير الأمكان الذاتى، فأنه قد يقارن الفعل، وينعكس من الطرفين دون هذا . وقد تقال فى العرف للقدرة نفسها، ولما به القدرة على الأفعال الشاقة، ولعدم الانفعال

المقصد الثالث عشر : الخلق ملكة تصدر عنها الأفعال بلاروية، كمن يكتب شيئا من غير أن يروى فى حرف حرف، أو يضرب الطنبور من غير أن يفكر فى نغمة نغمة . وينقسم إلى فضيلة ورذيلة وغيرهما، فالفضيلة الوسط، والرذيلة الأطراف، وغيرهما ماليس منهما .

فالعفة : هيئة للقوة الشهوية بين الفجور والخمود .

والشجاعة : هيئة للقوة الغضبية بين التهور والجبن

والحكمة : هيئة للقوة العقلية بين الجربزة والبلاهة .

والخلق : مغاير للقدرة، سيما إن جعل نسبة القدرة إلى الطرفين على السواء

خاتمة: فى تفسير كيفيات نفسانية قريبة مما مر

الأول . المحبة . قيل هى الأرادة، فمحبة الله لنا إرادته لكرامتنا، ومحبتنا لله إرادتنا لطاعته

الثانى . عند المعتزلة أن الرضاء هو الأرادة، وعندنا ترك الاعتراض

الثالث : الترك عدم فعل المقدور، وقيل: ان كان قصدا، ولذلك يتعلق به الذم، وقيل: إنه من أفعال القلوب، وقيل: هو فعل الضد لأنه مقدور والعدم مستمر، فلا يصلح أثرا للقدرة

الرابع : العزم هو جزم الأرادة بعد التردد، وهذا كله إنما يصح إذا لم نفسرها بالصفة المخصصة ؛ بل بالميل

النوع الخامس : بقية الكيفيات النفسانية ، وفيه مقصدان

المقصد الأول : اللذة والألم بديهيان فلا يعرفان ، وقيل : اللذة إدراك الملايم من حيث هو ملايم ، والملايم هو كمال الشيء الخاص به ، كالتكيف بالحلاوة والدسومة للذائقة ، والجاه والتغلب للغضبية ، وقولنا من حيث هو ملايم لأن الشيء قد يلايم من وجه دون وجه كالدواء الكريه إذا علم أن فيه نجاة من العطب ، وذلك لم يثبت ؛ فأنا ندرك حالة هي لذة ونعلم أن ثمة أدراكا للملايم ، وأما أن اللذة هل هي نفس ذلك الادراك أو غيره ، وأنما ذلك سبب لها ؟ وهل يمكن أن تحصل بسبب آخر أم لا ؟ فلم يتحقق ، فوجب التوقف فيه . وقال ابن زكريا الطبيب الرازي : لا لذة ، ومايتصور منها إنما هو دفع ألم ، كالأكل لألم الجوع ، والجماع لألم دغدغة المني لأوعيته ، ولا تمنع جواز أن يكون ذلك أحد أسبابه ، انما ننازعه في مقامين :

أحدهما : أنه دفع الألم ، وثانيهما أنه لايمكن أن تحصل بطريق آخر . ومما ينبه : أنه قد تحدث مايوجب اللذة دفعة بلا شوق اليه ، ولا أن يخطر بالبال حتى يقال إنها دفع لألم الشوق ، وذلك مثل النظر إلى وجه مليح ، والعثور على مال بغتة . ثم قال الحكماء : الألم سببه تفرق الاتصال بالتجربة ، وأنكره الامام الرازي ، فأن من عقر بسكين شديد الحدة لم يحس بالألم ألا بعد زمان ، ولو كان ذلك سببا لامتنع التخلف عنه ، بل تفرق الاتصال يعد لسوء المزاج ، وحصوله يستدعي زمانا ما ، فريثما يبتدىء العضو بالاستحالة إلى مزاج سيء يحصل الألم ، وربما احتج : بأن التفرق عدم الاتصال وهو عدمي ، وبأن التغذي مداخلة الغذاء لجميع الأجزاء ، ولا تتصور الا بتفريق فيجب أن يؤلم . وزاد ابن سينا سببا آخر وهو سوء المزاج المختلف ، ولذلك تؤلم لسعة العقرب مالا تؤلم الابرة ، بخلاف المتفق فأنه لايؤلم . أما أنيته ، فان حرارة المدقوق أكثر من حرارة صاحب الغب بكثير ، والثاني مدرك دون

الأول ، وأما لميته : فان الاحساس شرطه مخالفة مالكيفية الحاس والمحسوس إذ مع الاتفاق لايحصل تأثر فلا يكون احساس ، فاذا تمكن الكيفية المنافرة فى العضو وأزال كيفية العضو الاصلية فليس ثمة كيفيتان متخالفتان فلم يكن فعل وانفعال فلا يحس به ، ولذلك فان المحسوسات اذا استمرت يضعف الشعور بها متدرجا حتى ربما لم يشعر بها ، وان شئت فقس من دخل الحمام يستسخن الماء الحار بحيث يشمئز منه حتى اذا لبث فيه قاب ساعة أثر فيه هواء الحمام فيسخن ، فتراه لايدرك سخونته بل ربما استبرده

المقصد الثانى : الصحة ملكة أو حالة يصدر عنها الافعال من الموضوع لها سليمة ، وهذا يعم أنواعها ، وربما تخص بالحيوان أو بالانسان ، فيقال كيفية لبدن الحيوان أو لبدن الانسان كما وقع الجميع فى كلام ابن سينا ، وأورد الامام الرازى على جعلها من الحالة والملكة أن مقابلها المرض وليس منها إذ أجناسه سوء المزاج ، وسوء التركيب ، وتفرق الاتصال ، وهى : أما من المحسوسة ، أو من الوضع ، أو عدم ، ولا شىء منها بكيفية نفسانية ، وأورد على هذا الحد الذي ذكر شكوكا :ـ

الاول .. لم قدم الملكة ، وأنما تكون حالة ثم تصير ملكة ؟ قلنا : الملكة اتفق على كونها صحة ، أو لأن الملكة غاية الحالة

الثانى .. فيه اضطراب اذ أسند الفعل الى الموضوع والى الصحة ولايكون الا أحدهما . قلنا الموضوع فاعل والصحة آلته

الثالث .. السليم هو الصحيح ، فالتعريف دورى . قلنا : والصحة فى الافعال محسوسة وفى البدن غير محسوسة ، فعرف غير المحسوس بالمحسوس لكونه أجلى ، واذا عرفت هذا فالمرض خلاف الصحة ، فهى حالة أو ملكة يصدر بها الأفعال عن الموضوع لها غير سليمة فلا واسطة بينهما ، إذ لاخروج عن النفى والاثبات ، وأثبت جالينوس فقال : الناقه ومن ببعض أعضائه آفة أو يمرض مدة ويصح

مدة، لاصحيح ولا مريض وأنت تعلم أن ذلك لاهال شروط التقابل من اتحاد المحل والزمان والجهة، وأنه إذا روعى شروط التقابل فلا واسطة ، وكذا كل متقابلين يمتنع بينهما الواسطة فانما هو باعتبار شرائط التقابل

الفصل الثالث : فى الكيفيات المختصة بالكميات وفيه مقصدان

المقصد الأول : أنها عارضة للكم أما وحدها فللمنفصلة كالزوجية والفردية وللمتصلة التثليث والتربيع ، وإما مع غيرها كالخلقة فأنها مجموع شكل وهو عارض للكم مع اعتبار لون ، وكالزاوية فأنها هيئة أحاطة الضلعين بالسطح مثلا فى ملتقاها لاباستقامة . ومنهم من جعل الزاوية من باب الكم لقبولها التفاوت وأنها توصف بالاصغر والاكبر، وبكونها نصفا وثلثا . والجواب: أنه أنما يتم أن لوكان عروض ذلك لها بالذات ، وأنه ممنوع ، بل لأنه عارض للكم ، ويبطله أنها تبطل بالتضعيف وتنعدم ، بخلاف الكم فأنه يزيد

المقصد الثانى . قال المهندسون الخط المستقيم خط تقع النقط المفروضة فيه كلها متوازية ، وأنه اذا أثبت أحد طرفيه وأدير حتى عاد الى وضعه الأول حصلت الدائرة ، وهى شكل يحيط به خط فى وسطه نقطة، جميع الخطوط الخارجة منها إليه سواء . ثم اذا أثبت قطر نصف الدائرة وأدير نصف الدائرة حتى عاد الى وضعه الأول حصلت الكرة وهى جسم يحيط به سطح فى وسطه نقطة، جميع الخطوط الخارجة منها اليه سواء ، وإذا اثبت أحد ضلعى المربع المتوازى الأضلاع وأدير حصل الاسطوانة ، وهو شكل يحيط به دائرتان من طرفيه هما قاعدتاه يصل بينهما سطح مستدير يفرض وسطه خط مواز لكل خط يفرض على سطحه بين قاعدتيه . وإذا أثبت الضلع المحيط بالقائمة من المثلث وأدير المثلث حصل المخروط ، وهو جسم أحد طرفيه دائرة، والآخرة نقطة ويصل بينهما سطح يفرض عليه الخطوط الواصلة بينهما مستقيمة . وهذا كله أمور وهمية لايعلم وجودها خارجا، وعليها مبنى علمهم الذى يدعون فيه اليقين .

تنبيه . ولو اعتبر المركبات حصلت مقولات غير متناهية ، والخلقة إنما اعتبرت باعتبار وحدة بحسبها يتصف بالحسن والقبح ، وهما غير العارضين للشكل وحده أو للون وحده ، وهذا عذر غير واضح

الفصل الرابع : فى الكيفيات الاستعدادية

إما نحو القبول ويسمى ضعفا، وإما نحو الدفع واللاقبول ويسمى قوة ولا ضعفا ، وأما قوة الفعل فليست منها ، فأن المصارعة مثلا تتعلق بعلم ، وصلابة الأعضاء، لئلا يتأثر بسرعة وبالقدرة شيء منها ليس من هذا الجنس

المرصد الرابع فى النسب وفيه مقدمة وفصلان

المقدمة : اثبت الحكماء المقولات النسبية وأنكرها المتكلمون ألا الأين لوجوه:

الاول : لو وجدت لزم التسلسل ، أما أولا فلأن محلها يتصف بها فله اليها نسبة موجودة ويعود الكلام فيها ، وأما ثانيا فلأن لوجودها اليها نسبة ، وأما ثالثا فلأن لأجزاء الزمان بعضها إلى بعض نسبة

الثانى : لو وجدت لوجدت الاضافة، وهى لا تتحقق إلا بوجود المنتسبين ، فيوجد المتقدم والمتأخر معا

الثالث : لو وجدت لزم اتصاف البارى تعالى بالحوادث لأن له مع كل حادث أضافة بأنه موجود معه، وقبله بأنه متقدم عليه ،وبعده بأنه متأخر عنه ، واثبتها ضرار والتزم التسلسل ، ومن ثم اثبت اعراضا غير متناهية ،

واحتج الحكماء بأن كون السماء فوق الأرض ومقابلة الشمس لوجه الأرض مما نعلمه ضرورة، واجابوا عن أدلة الخصم بأنها إنما تنفى كون جميع النسب موجودة فى الخارج، ونحن نقول به فأن من الاضافات أمورا موجودة فى الخارج حقيقتها أنها اضافة ، ومنها اضافات يخترعها العقل عند ملاحظة أمرين كالتقدم والتأخر . والأول ينتهى عند حد دون الثانى

الفصل الأول : فى مباحث المتكلمين فى الأكوان وفيه مقاصد

المقصد الأول : المتكلمون وإن انكروا سائر المقولات النسبية فقد اعترفوا بالأين وسموه بالكون ، وزعم قوم منهم أن حصول الجوهر فى الحيز معلل بصفة قائمة بالجوهر فسموا الحصول فى الحيز بالكائنية ، والصفة التى هى علة بالكون ؛ قال الامام الرازى : حصول الصفة للشيء معناه تحيزها تبعا لتحيزه فيلزم الدور . والجواب : ماقد عرفته ، مع أنه قد تكون ذات الصفة علة للحصول ويكون تحيزها معللا به فلا دور ، وربما قال : قيام الصفة إن توقف على التحيز لزم الدور ، وإلا جاز انفكاك العلة عن المعلول ، وقد يقال : إن التوقف بمعنى عدم جواز الانفكاك لايوجب دورا ممتنعا ، وهو غير وارد إذا تأملت

تنبيه : الأحياز الجزئية الممكنة للمتحيز نسبتها اليه سواء ، وانما يقتضى حصوله فى حيز ما بحسب ما يقارنه من شرط بعينه ، والكون هو نسبته إلى الحيز المخصوص ، فالفرق ظاهر ، لكن الكلام فى ثبوت ذلك المقتضى ، فأن الحصول فى الحيز المخصوص عندنا بخلق الله تعالى

المقصد الثانى : أنواع الكون أربعة . لأن حصوله فى الحيز إما أن يعتبر بالنسبة إلى جوهر آخر أو لا ، والثانى إن كان مسبوقا بحصوله فى ذلك الحيز فسكون ، وإن كان مسبوقا بحصوله فى حيز آخر فحركة ، فالسكون حصول ثان فى حيز أول ، والحركة حصول أول فى حيز ثان ، ويرد على الحصر الحصول فى أول الحدوث ، فأنه غير مسبوق بكون آخر ، وقال أبو هاشم : إنه سكون ، ثم منهم من قال : الحركة مجموع سكنات ، فأن قيل : الحركة ضد السكون فكيف تكون مركبة منه ؟ قلنا : الحركة من الحيز ضد السكون فيه ، وأما الحركة الى الحيز فلا تنافى السكون فيه ، فأنها نفس الكون فيه ، وهو مماثل للكون الثانى فيه وانه سكون فكذا هذا ، ويلزمهم أن يكون الكون الثانى حركة لأنه مثل الكون الأول وهو حركة ، إلا أن يعتبر فى الحركة ألا تكون مسبوقة

بالحصول فى ذلك الحيز ، لا أن تكون مسبوقة بالحصول فى حيز آخر ، وحينئذ لاتكون الحركة مجموع سكنات ، والنزاع لفظى ، وأما الأول فأن كان بحيث يمكن أن يتخلل بينه وبين ذلك الآخر ثالث فهو الافتراق ، وإلا فهو الاجتماع، وانما قلنا : امكان التخلل دون وقوع التخلل لجواز أن يكون بينهما خلاء عند المتكلمين، فالاجتماع واحد والافتراق مختلف ، فمنه قرب وبعد متفاوت، ومجاورة

واعلم أن الاجتماع قائم بكل جزء بالنسبة إلى الآخر لا أنه أمر قائم بهما ، أووضع أحدهما الى الآخر فأنهم لايثبتونه ، فالجوهران كل له اجتماع بالآخر ، فاحفظ هذا فأنه مما يذهب على كثير من عظماء الصناعة

المقصد الثالث : الكون وجوده ضرورى . وكذا أنواعه الأربعة ، أذ حاصلها كما علمت عائد إلى الكون ، والمميزات أمور اعتبارية ، نحو كونه مسبوقا بكون آخر ، أو غير مسبوق به ، وإمكان تخلل ثالث وعدمه ، وقال الحكماء السكون عدم الحركة عما من شأنه أن يكون متحركا

تنبيه : إذا قلنا ليس فى الخارج إلا الكون والفصول المميزة اعتبارية كان تسميتها أنواعا مجازا، وإنما هو نوع واحد، بل إذ الكون الواحد بالشخص يعرض له أنه اجتماع بالنسبة الى جزء ، وافتراق بالنسبة الى جزء آخر، ولو فرضنا جوهرا فردا خلقه الله تعالى وحده لم يتصف باجتماع ولا افتراق، وإذا خلق معه غيره عرضا له والكون بحاله .

المقصد الرابع : فيما اختلف فى كونه متحركا وذلك فى صورتين :ـ

الأولى : اذا تحرك جسم فاتفقوا على حركة الجواهر الظاهرة منه، واختلفوا فى المتوسط الباطن ، فقيل متحرك ، إذ لو سكن لزم الانفكاك ، ولأنه فى الكل، والكل فى حيز الكل ، فهو فى حيز الكل ، وقد خرج عنه الى آخر . وقيل غير متحرك، إذ حيزه الجواهر المحيطة به . والأولون جعلوه هو البعد المفروض الذى يشغله ، وكذلك اختلف فى المستقر فى السفينة المتحركة وأنه أولى بالحركة ،

وقال القاضى : إذا خص جوهر بحيز ثم تواردعليه مماسات ومجاورات أخر ثم زالت فالكون قبل وبعد واحد لم يتغير ، وإنما تعددت الأسماء بحسب اعتبارات ، وهذا أقرب الى الحق بناء على عدم اشتراط البنية

فروع : الأول : الجوهر الفرد له ست مماسات معينة ، وضدها ست مباينات غير معينة ، هذا قبل المماسة ، وأما بعدها فقال فى قول يضادها : ست مباينات غير معينة ، وفى قول : ست معينة هي الطارئة على المماسات ، هذا بناء على أن المماسة غير الكون .

الثانى : المتوسط بين الجوهرين كلما قرب من أحدهما بعد عن الآخر ، فقال الأصحاب : قربه من احدهما عين البعد من الآخر ، وقال الاستاذ : غيره وهو الحق ؛ إذ قد يقرب من احدهما ولا يبعد من الآخر بأن يتحرك الآخر معه الى جهة حركته ، اللهم إلا أن يراد أن الكون واحد كما هو مذهب الاستاذ ، وليس ثمة أمر زائد هى المباينة والمجاورة ، فيكون النزاع لفظيا .

الثالث : الجوهر إذا ماس من جهة فهل يقال أنه مباين من الجهة الأخرى لعدم المماسة أم لا لأنه لايمكن المجاورة من تلك الجهة حينئذ ؟ وهذا نزاع لفظى

الرابع : يجوز المباينة والافتراق فى جملة جواهر العالم ، وقيل : لا ؛ اذ لاتجوز المجاورة ، ويكفى جوازه بدلا . والذى حدانى على ايراد هذه الأبحاث أمران : معرفة اصطلاح القوم وتحقيق ماذهبوا اليه فى حقيقة الأكوان تساقا إليها مما قالوا به من لوازمها ، وأن لاتظن بكتابنا هذا إعوازه لها قصورا ، والا فلا تجدى فى المطالب المهمة زيادة طائل ، ولولا هاتان الغايتان لم نطول الكتاب ، وليس من دأبى الاسهاب ؛ واذكر هذا العذر لدى ماعسى تعثر عليه فى غير هذا الموضع فتكف عنى لأعتك

المقصد السادس : من لم يجعل المماسة كونا أطلق القول بتضاد الأكوان ، لأن الكونين إما أن يوجبا تخصيص الجوهر بحيز واحد ، أو بحيزين ، والاول

اجتماع المثلين ، والثانى يوجب حصول الجوهر فى آن واحد فى حيزين ، ومن جعلها كونا كالشيخ والاستاذ فلم يجعلها اضدادا ولاممائلة بل مختلفة

المقصد السابع : فى اختلافات للمعتزلة بناء على أصولهم

أحدها : أنهم بعد اتفاقهم على بقاء الأعراض اختلفوا فى بقاء الحركة ، فنفاه الجبائى وأكثر المعتزلة ، إذلو بقيت كانت سكونا والتالى باطل ، أما الملازمة : فأذ لامعنى للسكون إلا الكون المستمر فى حيز واحد ، وأما بطلان التالى : فلتضاد الحركة والسكون ، وبالجملة . فالحاصل فى الآن الثانى سكون ، فيجب أن يكون كونا آخر لاالكون الأول ، وإلا فالكون هو الحركة بعينه والضرورة تنفيه ، كيف والحركة توجب الخروج عن ذلك الحيز دون السكون ؟ ويمكن الجواب بما مر : من أن المنافى للسكون هو الحركة من الحيز لا إليه ، والحركة لاتوجب الخروج عنه بل هو الخروج وأنه نفس الحصول فى الحيز الثانى الذى هو السكون ، وبه قال أبو هاشم .

ثانيها : ذهب أبو هاشم وأكثر المعتزلة الى بقاء السكون ، واستثنى الجبائى صورتين : —

الأولى : ما اذا هوى جسم ثقيل بما فيه من الاعتمادات فأمسكه الله تعالى فى الجو لأن من أصله أن الطارىء الحادث أقوى من الباقى ، فلو كان السكون باقيا لهوى الثقيل بما يتجدد فيه من الاعتمادات

الثانية : السكون المقدور للحى ، أذ لو بقى لم يكن مقدورا فيجب لو أمر بالحركة ولم يتحرك ان لا يأثم وهو خلاف الاجماع ، والزم هذا بأبى هاشم والتزم العقاب بعدم الفعل ، فلقب بالذمى

ثالثها : قال الجبائى : الحركة والسكون مدركان بحاسة البصر و اللمس ، فان من نظر إلى الجوهر أو لمسه مغمضا لعينيه وهو ساكن أو متحرك أدرك التفرقة بين الحالتين . ومنعه أبو هاشم بأن الكون لو كان مدركا لكان مدركا بخصوصيته

اذ الادراك عندهم لا يتعلق بمطلق الوجود بل بخصوصية المدرك، واللازم باطل فأن راكب السفينة قد لايدرك حركة السفينة ولا سكون الشط، ومن نقل فى النوم الى غير حيزه فاذا استيقظ لم يدركه بخلاف مالو لون بغير لونه

رابعها : قال الجبائى : التأليف ملموس ومبصر، أذ نفرق بين الأشكال المختلفة وما هو الا بالنظر الى التأليفات المختلفة . ومنعه ابنه فى أحد قوليه فقال : ذلك قد يكون بالنظر الى الاكوان أو المحاذيات أو غيرها . واحتج بأنه لو رؤى التأليف وهو قائم بالصفحتين من الجسم العليا وما تحتها لرؤى الصفحتان وأنما يصح لو لم يقل أن المدرك جواهر الصفحة العليا وتأليف جواهرها بعضها مع بعض لا تأليف الصفحتين

خامسها : قال الجبائى : التأليف يختلف باختلاف الأشكال لما مر، ومنعه ابنه : لأن التأليفين مشتركان فى أخص صفة النفس وهو القيام بمحلين بناء على أصله، وأن سلم ففيه مصادرة

سادسها : قال الجبائى : التأليف قد يقع مباشرا كمن يضم أصبعيه، ومنعه ابنه، اذ يمتنع دون المجاورة المولدة له

سابعها : ذهب أكثر المعتزلة الى أن مجاورة الرطب واليابس وإن ولدت التأليف فليست شرطا له، لأنها لو كانت شرطا للابتداء لكانت شرطا فى الدوام كأصل المجاورة وليس كذلك، كاليواقيت الصم الصلاب، وهو منقوض بالقدرة عندهم. ومنهم من قال إنه للدوران، ومع ضعفه فلعل ذلك عائد الى اختلاف اجناس التأليف

الفصل الثانى فى مباحث الأين على رأى الحكماء وفيه مقاصد

المقصد الأول : قال الحكماء الحركة كمال أول لما بالقوة من حيث هو بالقوة وذلك أن كل ماهو بالقوة فأنه لايكون بالقوة من كل وجه، وإلا فعدم محض بل بالفعل من وجه، وبالقوة من وجه آخر . والمتحرك له حركة بالفعل، وهو أمر حصل له بعد أن لم يكن، فهو كمال له، إذ معنى الكمال ذلك وأنه يؤدى الى

حصول ممكن آخر له وهو الحصول فى المنتهى ، فهذا كمال ثان وذلك كمال أول ، ثم إنه مادام متحركا فشىء منه بعد بالقوة فهو لما هو بالقوة ، وكونه بالقوة باعتبار عارض للمتحرك ، وإلا فهو كمال أيضا ، فلذلك اعتبرنا الحيثية ، وفى انطباق هذا الحد على الحركة المستديرة نظر ؛ إذ لامنتهى لها إلا بالوهم، فليس هناك كمالان أول وثان، وهذا قريب مما قاله قدماؤهم أنها خروج من القوة الى الفعل بالتدريج ، لكن عدلوا عن ذلك لأن التدريج هو وقوع الشىء فى زمان بعد زمان ، فيقع فى تعريفه الزمان وهو يعرف: بأنه مقدار الحركة ، فيلزم الدور ، وبقولهم بالتدريج ؛ وقع الاحتراز عن مثل تبدل الصورة النارية بالهوائية فأنه دفعى .

المقصد الثانى : إن الحركة تقال لمعنيين :

الأول : التوجه وهو كيفية بها يكون الجسم أبدا متوسطا بين المبدأ والمنتهى ولا يكون فى حيز آنين وهو أمر مستمر من أول المسافة الى آخرها وهى بهذا المعنى تنافى الاستقرار فتكون ضدا للسكون فى الحيز المنتقل عنه واليه ؛ بخلاف من جعلها الكون فى الحيز الثانى .

واعلم ان مبناه اتصال الأحياز وعدم تفاصلها أصلا بناء على نفى الجزء الذى لايتجزي ، وسنتكلم عليه ونستوفى القول فيه

الثانى : الأمر الممتد من أول المسافة الى آخرها ولا وجود لها الا فى التوهم ؛ اذ عند الحصول فى الجزء الثانى من المسافة بطل نسبتها الى الجزء الأول منها ضرورة ، نعم لما ارتسم نسبته الى الجزء الثانى فى الخيال قبل أن تزول نسبته الى الأول عنه يتخيل أمر ممتد كما يحصل من القطرة النازلة والشعلة المدارة فى الحس المشترك ، فيرى خطا أو دائرة ، وأنت تعلم من هذا أن قبولها للزيادة والنقصان والتقدر والانقسام لايمنع أن يكون وهميا، فلا يتم دليل اثبات الزمان

المقصد الثالث : فيما يقع فيه الحركة من المقولات عندهم وهى أربع :ـ

الأولى : الكم وهو على أربعة أوجه :

الأول التخلخل : وهو ازدياد حجم الجسم من غير أن ينضم اليه جسم آخر ، ويثبته أن الماء اذا انجمد صغر حجمه ، واذا ذاب عاد الى حجمه الاول فبين أنه لم يكن انفصل عنه جزء ثم عاد . وأيضا فالقارورة تكب على الماء فلا يدخلها ؛ فاذا مصت مصا قويا ثم كبت عليه دخلها ، وماذلك لخلاء حدث فيها لامتناعه ؛ بل لأن المص أحدث فى الهواء تخلخلا فكبر حجمه ثم أوجد فيه البرد تكاثفا فصغر حجمه فدخل فيه الماء ضرورة امتناع الخلاء ، فهذا يعطى أنيته ، وأما لميته فهو أن الهيولى ليس لها فى ذاتها مقدار ، فقد تكون فى بعض الاشياء قابلة للمقادير المختلفة تتوارد عليها بحسب مايعدها لذلك ، ولا يلزم أن يكون الكل كذلك ؛ لجواز أن يختص البعض بمقدار معين لأسباب منفصلة ، أو لأن مادته لاتقبل الا ذلك كما هو رأيهم فى الافلاك . وبالجملة فهذا مصحح ولا يلزم من تحققه تحقق الأثر

الثانى : التكاثف وهو ضد التخلخل .

واعلم أنهما غير الانتفاش وهو أن تتباعد الاجزاء ويداخلها الهواء ، وغير الاندماج وهو ضده ، وان كان يطلق عليهما الاسم بالاشتراك اللفظى ، فان هذين من مقولة الوضع ، وقد يطلق على الرقة وعلى الثخانة وهو من باب الكيف

الثالث : النمو وهو ازدياد حجم الجسم بما ينضم اليه ويداخله فى جميع الاقطار بنسبة طبيعية ، بخلاف السمن والورم

الرابع : الذبول عكسه

الثانية : الكيف وتسمى الحركة فيه استحالة ، كما يتسود العنب ويتسخن الماء . ومن الناس من أنكر ذلك ، وزعم أن ذلك كمون لاجزاء كانت متصفة بالصفة الاولى ، وبروز لاجزاء كانت متصفة بالصفة الاخرى ، وهما موجودان فيه دائما الا أن مايبرز منها يحس بها وما كمن لايحس بها ، وهذا باطل ، وإلا

لكانت الاجزاء الحارة كامنة فى الماء البارد، بل وفى الجمد وأنه ضرورى البطلان ومع ذلك فمن أدخل يده فيه كان يجب أن يحس بحره أو يقل برده ، وأيضا . فان شررا اذا صادف جبلا من كبريت صير كله نارا ، ونعلم بالضرورة ان ذلك كله لم يكن كامنا فيه

الثالثة : الوضع كحركة الفلك على نفسه فأنه لايخرج عن مكان الى مكان ويتبدل بها وضعه ، وفى حركة كل جزء منه نظر . فمنهم من قال : لاجزء له بالفعل فكيف يتحرك ؟ بل ذلك أمر موهوم . ومنهم من قال: بتبادل النصفين الأعلى والأسفل، وتغير نسبة الاجزاء إلى الأمور الخارجة مع عدم حركتها غير معقول فعليك بالتأمل .

الرابعة : الأين وهو النقلة التى يسميها المتكلم حركة ، وباقى المقولات لايقع فيها حركة . أما الجوهر فلاشك أنه تتبدل صورته، ومنعه بعض المتكلمين وسلم الاستحالة ، وهو من قال العنصر واحد ، إما النار والباقية بالتكاثف ، أو الأرض والباقية بالتخلخل ، أو هو متوسط والبواقى بالتكاثف والتخلخل والطبيعة محفوظة فى الأحوال كلها ، وأبطله ابن سينا بوجهين .

الأول : مبرهن أن كل مايصح عليه الكون والفساد تصح عليه الحركة المستقيمة ، وتنعكس الى قولنا : بعض مايصح عليه الحركة المستقيمة يصح عليه الكون والفساد .

الثانى : اختصاص الجزء المعين من الجسم بحيز طبعا لصورته، وهذا أيضا: أن مايتصور اذا كانت حادثة .   وجواب

الأول : أن الأصل وإن أخذ حقيقيا صدق وكان العكس كذلك ولا يلزم صدقه خارجيا ؛ لأنه أخص فلا يفيد الوجود .

والثانى : منع وجوب الحدوث بل المعتمد التجربة والتعويل على المشاهدة كما سيأتى، ثم نقول : الصور لاتقبل الاشتداد ولاالتنقص ؛ لأن فى الوسط إن

بقى نوعه لم يكن التغير فى الصورة ، وأيضا : فبدأ الحركة موجود والمادة وحدها لاوجود لها .

وأما المضاف: فطبيعة غير مستقلة بل تابعة لغيرها ، فأن كان متبوعها قابلا للأشد والأضعف قبلهما وإلافلا .

وأما متى: فقال فى النجاة :أن وجوده للجسم يتبع الحركة فكيف تقع فيه الحركة ؟ وفى الشفاء : الانتقال من سنة إلى سنة ومن شهر إلى شهر يكون دفعة ، وهو كالأضافة لأنه نسبة تابعة لمعروضها وكذا الملك

وأما أن يفعل وأن ينفعل :فأثبت بعضهم فيهما الحركة ،وأبطل بأن المنتقل من التسخن إلى التبرد لايكون تسخنه باقيا والا لزم التوجه إلى الضدين معا، فبينهما زمان سكون . والحق أنهما تبع الحركة أما فى القوة ارادة كانت أو طبيعة أو فى الآلة ، وإما فى القابل

المقصد الرابع : العلة للحركة الطبيعية ليست هى الجسمية وإلا دامت الحركة بدوامها ، وأيضا فالجسمية عامة للأجسام والحركة مختصة ، وأيضا فيلزم اتحادها فى الجهة ، واللازم باطل . وأيضا فلأنها إما المطلوب فتنقطع عنده مع بقاء الجسمية فيلزم التخلف ، وإما لا المطلوب فيتحرك أما إلى جميع الجهات وأنه محال ، وإما إلى بعضها وأنه ترجيح بلا مرجح ، وليست الطبيعة أيضا لأنها ثابتة،فيلزم ثبات معلولها والحركة ليست ثابته ؛ بل هى حالة غير ملائمة تترك طبعا طلبا للملائم ، والملائم غاية ولاتتصور إلا فى الحركة الارادية ، وفيه إشكال ؛ إذ ليس الحركة إلى جهة حينئذ أولى من الأخرى ، ويعلم من ذلك أن العلة للحركة الأرادية ليست هى النفس لثباتها وعدم اختلافها ، ولاأيضا هى التصور الكلى لأن نسبته إلى الحركات الجزئية سواء ؛ بل إنما هى تصورات جزئية ، فالماشى نحو بغداد له فى كل خطوة ارادة جزئية تابعة لتصور جزئى

المقصد الخامس : الحركة تقتضى أمورا ستة

الأول : مابه أي سببها الفاعل ،

الثانى : ماله أى محلها ،

الثالث : مافيه أى المقولة من المقولات ،

الرابع : مامنه أى المبدأ ،

الخامس : ماإليه أى المنتهى وذلك فى الحركة المستقيمة وأما فى الفلكية فلا يكون إلا بالفرض ،

السادس : المقدار أى الزمان ؛ فان كل حركة فى زمان بالضرورة

المقصد السادس : قد علمت أن الحركة متعلقة بأمور ستة ، فوحدتها متعلقة بوحدتها ضرورة ، ووحدتها كما قد مر إما شخصية ، أو نوعية ، أو جنسية ، ففيه ثلاثة ابحاث :ـ

أحدها : فى وحدتها الشخصية ولا بد فيها من وحدة ماله ، فأن الواحد بالشخص محله واحد بالشخص ضرورة أنه لايقوم العرض بمحلين ، ولا بد من وحدة مافيه إذ الشيء قد يستحيل وينمو معا فيكون كل حركة وإن اتحد المحل من حيث اختلاف مافيه ؛ بل قد يعرض له أنواع من الاستحالة كالتسخن والتسود والتروح ويتبع ذلك وحدة مامنه ، وما اليه ، إذ لو اختلف المبدأ والمنتهى لم يكن مافيه واحدا بالضرورة ولا يكفى فى الوحدة وحدة مامنه وماإليه دون اعتبار وحدة مافيه ، لجواز اتحادهما بالشخص مع تعدد الحركة بأن تكون الطرق مختلفة ، كما يتوجه الجسم تارة من البياض إلى الغبرة إلى العودية إلى السواد ، ومنه إلى الصفرة إلى الخضرة إلى النيلية إلى السواد ، ومنه إلى الحمرة إلى القتمة إلى السواد ، ولا بد من وحدة الزمان ؛ إذ الحركة فى زمان غير الحركة فى زمان آخر ضرورة ، وذلك بناء على أن المعدوم لايعاد بعينه ، وأما وحدة المحرك فلا عبرة به ، فأن المتحرك بمحرك ماقد يحركه محرك آخر قبل انقطاع حركته والحركة واحدة متصلة ، ولا تميز يوجب الاثنينية غير مايتوهم من استناد

الى تحت متضادتان ، ولا لتضاد الزمان فأنه لاتضاد فيه إذ لاتنوع ولا يمكن توارده على موضوع ولكونه عارضا ، وتضاد العوارض لايوجب تضاد المعروضات ، ولا للحصول فى الاطراف لأنه معدوم عند الحركة يحصل قبلها وبعدها ، بل للتوجه بحسب مامنه واليه من حيث هما كذلك ، فأنهما قد يختلفان بالذات مع التضاد كالسواد والبياض ، أو دونه كالسواد والحمرة ، أو بالعرض كالمركز والمحيط ، لأنهما جزءان من جسم بسيط عرض لأحدهما أنه غاية القرب من الفلك وللآخر أنه غاية البعد عنه مع تساويهما فى الحقيقة ، وقد لايختلفان أصلا بل يتفق أن صار أحدهما مبدأ والآخر منتهى وذلك قد يكون بالفعل كما فى الحركة المستقيمة وبمجرد الفرض كما فى الحركة المستديرة فإن أى جزء فرضت يكون مبدأ للدور ومنتهى له باعتبارين ، ولا تمايز فيه إلا بما يعرض من موازاة أو فرض أو غير ذلك

تنبيه : المبدأ والمنتهى اذا نسب أحدهما الى الآخر فتقابلهما تقابل التضاد واذا نسبا الى ماله المبدأ والمنتهى وهى الحركة كانا متضايفين له ، فبين كل منهما وبينه تقابل التضايف ، وليس بين المبدأ والمنتهى تضايف ، فقد يعقل مبدأ لامنتهى له وبالعكس . فإن قيل : قد يكون جسم مبدأ ومنتهى فكيف التضاد ؟ قلت : هما غير عارضين للجسم بل للأطراف ولا يكون طرف مبدأ ومنتهى إلا بالفرض وفى زمانين

فرع : قالوا : المستقيمة لاتضاد المستديرة ، إذ كل مستقيمة وتر لقسى غير متناهية بالقوة ، إذ ضد الواحد واحد ولا المستديرة المستديرة لنحو ذلك ، فإن طرفى مستديرة واحده قد يكونان طرفين لدوائر غير متناهية ، وأما الحركة الى التوالى وإلى خلافه فكل يفعل مثل فعل الأخرى ولكن فى النصفين على التبادل ، ولايخفى مافيه من أن الحركة فى النصفين مع اتحاد المسافة مختلفة

المقصد التاسع : الحركة ليست كما بالذات بل بالعرض ويعرض لها ثلاثة أنواع من الانقسام :

الأول : بحسب المسافة لانطباقها ، فالحركة الى نصفها نصف الحركة إلى كلها

الثانى : بحسب الزمان لأنه عارض لها ، فالحركة فى نصف ساعة نصف الحركة فى ساعة ، وهذا غير الذى بحسب المسافة، إذ قد يختلفان كالسريعة والبطيئة

الثالث : بحسب المتحرك فان الجسم إذا تحرك تحركت اجزاؤه المفروضة فيه ، والحركة القائمة بكل جزء غير القائمة بالآخر ، فاذا عرض له انفصال حصل لكل جزء حركة بالفعل

المقصد العاشر : مايوصف بالحركة، إما أن تكون الحركة فيه بالحقيقة أولا، والثانى أنه متحرك بالعرض كراكب السفينة، والأول : اما أن يكون مبدأ الحركة فى غيره وهى الحركة القسرية، أوفيه امامع الشعور وهى الأراديه ، أولا وهى الطبيعية ، فالحركة النباتية طبيعية وكذا حركة النبض ، وقد اخطأ من جعل الحركة الطبيعية هى الصاعدة والهابطة ،أو التى على وتيرة واحدة

المقصد الحادى عشر : الحركة اما سريعة، وهى التى تقطع مسافة مساوية فى زمان أقل من زمانها ، ويلزمها أن تقطع الأكثر فى المساوى ، وإما بطيئة وهى التى بالعكس فتقطع المساوى فى الأكثر الأقل فى المساوى ، وليس البطء لتخلل السكنات والا لم يحس بحركة الفرس، واللازم بطلانه ظاهر ،بيان الملازمة : أن البطء لولم يكن إلا لتخلل السكنات كان تفاوت السرعة والبطء بحسب السكنات المتخللة ، فاذا عدا فرس أشد عدو كان حركته أبطأ من حركة الحدد بنسبة غير قليلة، ويكون زيادة سكناته على حركاته كزيادة حركة الحدد على حركاته، وأنه ألف ألف مرة فلا تظهر تلك الحركات القليلة فى تلك السكنات الكثيرة ، واعلم أن دلائل إبطال الجزء المبنية على تلازم الحركتين كما ستنتهى النوبة اليه تدل على بطلان هذا ، وبالجملة: فهذا البحث مبنى على بحث الجزء، وفرع من فروعه يدور معه صحة وبطلانا

منها : انا إذا غرزنا خشبة فى الأرض فاذا كانت الشمس فى افقها الشرقى

وقع الظل فى الجانب الغربى ولايزال يتناقص الى أن تبلغ الشمس غاية ارتفاعها، وكلما ارتفع الشمس انوقف الظل جاز فى الثانى والثالث؛ فيجوز أن يتم الشمس الدورة والظل بحاله ، وان تحرك جزء كان بإزاء كل حركة للشمس حركة للظل أقل ، فثبت أن السرعة والبطء بلا تخلل سكنات ؛ ويمكن المضايقة فى قولهم: لو جاز أن تتحرك الشمس جزء والظل بحاله لجاز فى الكل ، واذا كان كذلك جاز أن يتم الدورة والظل بحاله فان ذلك جائز عندنا ، والعادة هى القاضية بعدمها من غير استحالة عندنا وهى تستند إلى الفاعل المختار ، ومنه يعلم جواب قولهم: علة الحركة مستمرة من أول المسافة إلى آخرها ، فكذا الحركة .

تنبيه : الأختلاف بالسرعة والبطء ليس اختلافا بالنوع، فان الحركة الواحدة سريعة بالنسبة إلى حركة وبطيئة إلى أخرى ، ولأنهما قابلان للاشتداد والتنقص

المقصد الثانى عشر : قال الحكماء : علة البطء إما فى الطبيعية فممانعة المخروق فكلما كان قوامه أغلظ كان أشد ممانعة ، كالماء مع الهواء ، وإما فى القسرية والأرادية فممانعة الطبيعة ؛ وكلما كان الجسم أكبر والطبيعة أكثر كان أشد ممانعة وإن اتحد المخروق، أومع ممانعة المخروق، وربما طاوق أحدهما أكثر والاخر أقل فتعادلا .

المقصد الثالث عشر: ذهب بعض الحكماء والجبائى من المعتزلة : إلى أن بين كل حركتين مستقيمتين كصاعدة وهابطة سكونا، وأن كل حركة مستقيمة تنتهى الى سكون، لأنها لاتذهب الى غير النهاية ، ومنعه غيرهم

وأما المثبتون فلكل من الفريقين فى اثباته طريق

فقال الحكماء : الوصول إلى المنتهى آنى، فكذلك الميل الموجب له ، والرجوع آنى ، فكذلك الميل الموجب له آنى ، وآن الوصول غير آن الرجوع لامتناع اجتماعهما ، فلو لم يكن بينهما زمان لزم تتالى الآنات وأنه باطل فذلك الزمان لا حركة فيه فهو سكون .

والجواب : أن الوصول فى آن هو طرف حركة ؛ والرجوع فى آن هو طرف حركة ، فلم لا يجوز أن يكون حدا مشتركا بينهما ؟ وأما الآن بمعنى جزء زمان لا ينقسم فأنتم لا تقولون به . قولكم: آن الرجوع غير آن الوصول ، قلنا: نعم ، لكن باعتبار كونه منتهى لزمان الحركة الموصلة ، ومبدأ لزمان حركة الرجوع

وقال الجبائى : لا شك أن الاعتماد المجتلب فى الحجر يغلب اللازم فيصعد متدرجا فى الضعف الى أن يغلب اللازم المجتلب فينزل ، ولا شك أن غلبته إنما تكون بعد التعادل بينهما ، اذ لا ينقلب من المغلوبية الى الغالبية دفعة ، وعند التعادل يجب السكون ، وإلا لزم الترجيح بلا مرجح .

وأما المنكرون فقال الحكماء : فاذا صعد الخردلة وهبط الجبل وتلاقيا وجب وقوف الخردلة ، وذلك يوجب وقوف الجبل بمصادمتها لامتناع التداخل ، واللازم ضرورى البطلان ، وقد يجاب : بأن الخردلة لا تصادم الجبل بل ترجع بريحه ، فذلك فرض محال ، ويجوز استلزامه للمحال .

وقالت المعتزلة : لا سكون اذ لا يوجبه الاعتماد اللازم ، فانه يقتضى الحركة النازلة ، ولا المجتلب ، فانه يقتضى الصاعد ، ولا مولد للحركة والسكون الا الاعتماد

وقد يجيب الجبائى عن أصله : لا أسلم أنه لا مولد غيره بل هو الحركة ، فالحركة الصاعدة توجب السكون بشرط تعادل الاعتمادين ، وقد مر فى الاعتماد

المرصد الخامس فى الاضافة . وفيه مقاصد

المقصد الأول : الأبوة هى المعقولة بالقياس الى الغير ، ولا حقيقة لها الا ذلك ، وهى الاضافة التى تعد من المقولات ، وتسمى مضافا حقيقيا ، ويقال لذات الأب المعروضة لهذا العارض أضافة ، وكذا للمعروض مع العارض ، وهذان يسميان مضافا مشهوريا

تنبيه : قولهم المضاف ما يعقل ماهيته بالقياس الى الغير ، لا يراد به أنه يلزم

من تعقله تعقل الغير، فان اللوازم البينة كذلك ، بل أن يكون من حقيقته تعقل الغير ، فلا يتم تعقله الا بتعقل الغير ، وهذا يتناول المضاف الحقيقى ، والقسم الثانى من المشهورى، أعنى المركب ، فلو أردنا تخصيصه بالحقيقى، قلنا : ما لا مفهوم له ألا معقولا بالقياس الى الغير

المقصد الثانى : للمضاف خواص

الاولى : التكافؤ فى الوجود والعدم بحسب الذهن والخارج ، فكلما وجد أحدهما فى الذهن أو فى الخارج وجد الآخر فيه ، وكلما عدم عدم ، فان قيل : فما قولك فى المتقدم والمتأخر ؟ قلنا : لا وجود للحقيقى منهما ألا فى الذهن، وهما معا فيه ، وأما معروضاهما فقد ينفكان كالمالك والمملوك والأب والابن

الثانية : وجوب التكافؤ فى النسبة ، ويعبر عنه بالانعكاس ، وهو أن يحكم باضافة كل الى صاحبه من حيث كان هو مضافا اليه ، فكما أن الأب أبو الابن فالابن ابن الأب ، وانما اعتبرنا الحيثية لأنه لم يجب الانعكاس ، فانك اذا قلت هذا أب لانسان، لم يلزم أن هذا انسان لأب ، وقد تصعب رعاية قاعدة الانعكاس سيما اذا لم يكن له من الجانب الآخر اسم كالجناح ، فاعتبره من الطرف الآخر بلفظ دال على النسبة كذى الجناح

المقصد الثالث : الاضافة لا تستقل بوجودها، فيكون تحصلها تبعا لتحصل لحوقها للغير ، ويفهم ذلك تارة بأن يؤخذ الملحوق والاضافة معا ، وليس ذلك هو المقولة ، وتارة بأن تؤخذ الاضافة مقرونا بها الملحوق الخاص كشىء واحد مقيد ، وهذا تنوع الاضافة وتحصلها ، فالمشابهة وهو الاتحاد فى الكيف غير الكيف ، فاذا اعتبرنا الاتحاد من حيث أنه فى الكيف كان نوعا من الاضافة ، ثم الاضافة اذا كانت فى طرف محصلة كانت فى الطرف الآخر محصلة ، ويلزمه أنها اذا كانت فى طرف مطلقة ففى الآخر مطلقة ، فالنصف فى مقابلة الضعف ، وهذا النصف فى مقابلة هذا الضعف ، هذا اذا حصلنا نفس الاضافة ، وأما اذا

حصلنا موضوعها لم يلزم تحصيل المضاف المقابل له ، فتحصيل الرأس حتى يصير هذا الرأس لايوجب تعيين من له الرأس

المقصد الرابع : تلحق الاضافة تقسيمات :

الأول : إما أن تتوافق من الطرفين كالجوار ، وإما أن تتخالف كالابن والآب ؛ والمتخالف إما محدود كالضعف والنصف، أولا كالأقل والأكثر

الثانى : أنه قد تكون لصفة فى كل واحد من المضافين كالعشق فانه لأدراك العاشق وجمال المعشوق ، أو لصفة فى أحدهما كالعالمية فانها لصفة فى العالم وهو العلم دون المعلوم، وألا فالمعدوم بكونه معلوما صفة ، وقد لاتكون لصفة أصلا كاليمين واليسار

الثالث : قال ابن سينا : تكاد الاضافة تنحصر فى أقسام فى المعادلة كالغالب والقاهر والمانع، وفى الفعل والانفعال كالقطع والكسر ، وفى المحاكاة كالعلم والخبر، وفى الاتحاد كالمجاورة والمشابهة

الرابع : الاضافة قد تعرض للمقولات كلها ، فالجوهر : كالاب والابن، والكم : كالصغير والكبير والقليل والكثير ، والكيف : كالاحر والابرد ، والمضاف : كالاقرب والابعد ، والاين : كالاعلى والاسفل، ومتى : كالاقدم والاحدث ، والوضع : كالاشد انحناء وانتصابا ، والملك . كالأكسى والأعرى ، والفعل : كالأقطع ، والانفعال كالاشد تسخنا

الخامس : قد يكون لها من الطرفين اسم ، أو من أحدهما ، أولا

السادس : قد يوضع لها ولموضوعها اسم، فيدل عليها بالتضمن

المقصد الخامس : ومن أقسام المضاف التقدم والتأخر .

قال الحكماء : التقدم على خمسة أوجه

الاول : بالعلية كتقدم المضىء على الضوء ، وحركة الاصبع على حركة الخاتم ، فان العقل يحكم بأنه تحرك الأصبع فتحرك الخاتم، ولا عكس، وليس ذلك

بالزمان، والا لزم التداخل ، ولا بالذات، فان حركة الاصبع لها ذات منفصلة عن حركة الخاتم، بل لأن وجودها أتم في نفسه فأوجب وجودها

الثاني : التقدم بالذات ، كتقدم الواحد على الاثنين ، فانه لا يعقل ذات الاثنين وهو ذات هذا الواحد وذاك الواحد ، ولا يتم له ذات ألا بذاتهما سواء فرضنا لهما وجودا أم لا ، بل ذلك حكم له باعتبار ذاته وحقيقته، بخلاف الاول

الثالث : التقدم بالزمان ، كتقدم موسى على عيسى عليهما السلام فانه، ليس لذات موسى ولا لشيء من عوارضه الا الزمان، فمعناه ان موسى وجد في زمان ثم انقضى ذلك الزمان وجاء زمان وجد فيه عيسى، ومغايرته للأولين بينة

الرابع : التقدم بالشرف ، كما لأبي بكر على عمر رضي الله عنهما

الخامس : التقدم بالرتبة : بأن يكون أقرب الى مبدأ معين ، والترتب إما عقلي كما في الاجناس، أو وضعي كما في صفوف المسجد ، ويختلف ذلك بما تجعله مبدأ، فقد تبتدىء من المحراب، وقد تبتدىء من الباب

وقال المتكلمون: ههنا نوع آخر من التقدم ، كالأجزاء الزمان بعضها على بعض، فانه ليس تقدما بالعلية ولا بالذات لعدم الاقتران ، ولا بالشرف والرتبة وهو ظاهر ولا بالزمان والا لزم التسلسل ، وقد أبطلنا ذلك. وقد يجاب عنه: بأن ذلك هو التقدم بالزمان ، وأنه لا يعرض الا للزمان ، فاذا أطلقناه على غيره كان ذلك تقدما بالعرض كما أن القسمة تعرض للكم فاذا عرضت لغيره كان بواسطة الكم ، وذلك لا يوجب للكم كما آخر ، فكذلك ههنا إذا قلنا لغير الزمان أنه متقدم، أردنا أن زمانه متقدم ولا يوجب ذلك أن يكون للزمان زمان ، وهذا مبنى لأبحاث كثيرة بين الطائفتين فتأمل فيه .

وربما تكلف الحكماء للحصر وجها فقالوا : التقدم أما أن يكون حقيقيا أو اعتباريا ، والاول لابد فيه من توقف للمتأخر على المتقدم من غير عكس ، فالمتوقف أما بحسب الذات، وأما بحسب الوجود مع اشتراطه بالعدم

الطارىء عليه، أم لا ؟ والثاني : لابد من مبدأ تعتبر اليه النسبة ، وذلك إما كال أم لا تنبيهان :

الأول : الماضى مقدم على المستقبل عند الجمهور نظرا إلى ذاتهما ، ومنهم من عكس الامر نظرا إلى عارضيهما ، فان كل زمان يكون أولا مستقبلا ، ثم يصير حالا ، ثم يصير ماضيا، فكونه مستقبلا يعرض له قبل كونه ماضيا

الثاني : جميع أنواع التقدم مشترك فى معنى واحد ، وهو أن للمتقدم أمرا زائدا ليس للمتأخر ، ففى الذاتى: كونه مقوما ، وفى العلى : كونه موجدا ، وفى الزمانى: كونه مضى له زمان أكثر لم يمض للمتأخر ، وفى الشرفى: زيادة كمال وفى الرتبي: وصول اليه من المبدأ أولا

الموقف الرابع

فى الجواهر. وفيه مقدمة ومراصد

المقدمة

أما تعريفه: فقد علمته من التقسيم، ومن تعريف العرض، فلا نعيده. وأما تقسيمه:

فقال الحكماء. الجوهر أن كان حالا فصورة، وإن كان محلا لها فهيولى، وإن كان مركبا منهما فجسم، وإلا فأن كان متعلقا بالجسم تعلق التدبير والتصرف فنفس، وإلا فعقل، وهذا بناء على نفى الجوهر الفرد، وإنما يتم بعد أن يبين أن الحال فى الغير قد يكون جوهرا، وأن غير الجسم لا يتركب من جزأين أحدهما حال فى الآخر، ولم يثبت شىء منهما، ولو أردنا إيراده على وجه لا يتوجه عليه هذا الاشكال: قلنا. الجوهر إما له الأبعاد الثلاثة فجسم، أولا، فاما جزؤه فأن كان به بالفعل فصورة وإلا فمادة، وإن لم يكن جزأ فأن كان متصرفا فيه فنفس، وإلا فعقل.

وقال المتكلمون: لا جوهر إلا المتحيز كما مر، فأما أن يقبل القسمة وهو الجسم، أولا يقبلها وهو الجوهر الفرد. تنبيهان.

الأول: الجسم عند الجمهور مجموع الجزأين، وعند القاضى كل واحد من الجزأين لأنه الذى قام به التأليف. والتأليف عرض لا يقوم بجزأين على أصول أصحابنا لامتناع قيام الواحد بالكثير، وليس ذلك بنزاع لفظى، بل فى أنه هل يوجد ثمة أمر غير الاجزاء هو الاتصال والتأليف كما يثبته المعتزلة؟

الثانى: الجوهر الفرد لا شكل له لأنه هيئة أحاطة حد واحد وهو الكرة، أو حدود وهو المضلع، ولا يتصور ذلك إلا فيما له جزء، فأن الحد هو النهاية ولا تعقل ألا بالنسبة إلى ذى نهاية. ثم قال القاضى: ولا يشبه شيئا من الأشكال لأن المشاكلة الاتحاد فى الشكل، فما لا شكل له كيف يشاكل غيره؟. وأما غيره فلهم اختلاف فيما يشبهه من الكرة؛ إذ لا يختلف جوانبه، والمربع؛ إذ يتركب

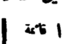
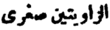
منه الجسم بلا خلو الفرج ، والمثلث؛ لأنه أبسط الأشكال المضلعة .

قال الآمدى واتفق الكل على أن له خطا من المساحة ، فله نهاية قطعا . وفيه نظر : لأنا لانسلم أن له نهاية ، وإن سلم فلا يلزم من كونه ذا نهاية أن تحيط به النهاية وإلا انفرض محيط ومحاط فانقسم ، وأما قولهم له حظ من المساحة فلعلهم أرادوا به أن له حجما، وإلا فهو القول بانقسامه وهما لا فعلا.

المرصد الأول فى الجسم . وفيه فصول

الفصل الأول : فى حقيقته وأجزائه. وفيه مقاصد .

المقصد الأول : فى حده، ويطلق عند الحكماء بالاشتراك على معنيين

أحدهما. يسمى جسما طبيعيا؛ لأنه يبحث عنه فى العلم الطبيعى، منسوبا إلى الطبيعة التى هى مبدأ الآثار ، وعرف بأنه: جوهر يمكن أن يفرض فيه أبعاد ثلاثة متقاطعة على زوايا قائمة ، وأنما قلنا : يمكن إذ لا يجب أن يوجد فيه ابعاد بالفعل ، أما الخط. فلا وجود له سيما فى الكرة ، وأما السطح. وأن كان لازما لوجوده لوجوب التناهى فليس لازما لماهيته، إذ يمكن فرض جسم غير متناه ولا يكون ذلك مخرجا له عن حقيقة الجسمية، ولا تصورا لجسم لا جسم . ومعنى الزاوية القائمة. أنه إذا قام خط على خط عمودا عليه لا ميل له إلى أحد الطرفين أصلا حتى حدثت من جنبتيه زاويتان متساويتان فكل واحدة منهما قائمة هكذا  وإذا كان مائلا إلى أحد الطرفين كانت أحدى الزاويتين صغرى وتسمى الحادة، والأخرى كبرى وتسمى المنفرجة هكذا  وتصوير فرض الأبعاد أن تفرض فيه بعدا ما كيف اتفق وهو الطول ، ثم بعدا آخر فى أى جهة شئنا مقاطعا له بقائمة وهو العرض ، ثم بعدا ثالثا مقاطعا لهما ، وهذا متعين لا يتصور غير واحد وهو العمق ، وهذا القيد لم يذكر لتمييز الجسم بل لتحقيق ماهيته ، فأن الجوهر القابل للأبعاد الثلاثة لا يكون ألا كذلك ، والذى يقبل أبعادا لا على هذا الوجه

إنما هو السطح، والجوهر لايتناوله ، وههنا شكوك : فعلى مطلق التعريف شكان

الأول : الحد صادق على الهيولى ، قلنا : هى تقبل الجسمية والجسمية تقبل الأبعاد .

الثانى : يصدق على الوهم التخييلية جسما تعليميا ، قلنا : المراد قبوله فى الوجود الخارجى ، وعلى كونه حدا شكان .

الأول: لم تثبت جنسية الجوهر كما عرفته فى المقولات ، وربما يقال : ليس جنسا وإلا لامتازت أنواعه بفصول جوهرية ، لامتناع تقوم الجوهر بالعرض ولزم التسلسل فى الفصول كما مر فى الوجود ، وربما قيل : الجوهر هو الموجود لافى موضوع. ففيه قيدان : الوجود وأنه عارض للموجودات، بل من المعقولات الثانية ، وكونه لا فى موضوع، وأنه عدم لايصلح جزءاً للموجودات الخارجية ، وأجيب عنه بأن ذلك رسم للجوهر لاحد .

الثانى : مفهوم القابل للأبعاد أمر عدمى، وإلا فعرض قائم بالذات فتكون قابلة له، وينقل الكلام الى قابليتها له ويتسلسل ، لايقل : الممتنع هو التسلسل فى المؤثرات وهذا تسلسل فى الآثار، لأنك قد علمت أن هذا النوع من التسلسل باطل عند الحكماء والمتكلمين . وقد يجاب عنه بأن القابلية نسبة وهو غير ماصدق عليه أنه قابل الذى هو ذات، وهذا هو الجزء للجسم . والآن أوان أن تتذكر لما قد علمناكه من كيفية تركب الجنس والفصل وأنه لاتمايز بينهما الا فى الذهن، وأن الجنس أمر مبهم ويتحصل بالفصل ، وتصور الفصل هو تحصيل صورة المبهم نوعا، والفصل ليس مبهما ليتحصل بفصل آخر، فيكون للفصل فصل ولا هو نفس المفهوم الذى هو العرض، لكن خصوصية الأمر الذى هو قابل .

وثانيهما : يسمى جسما تعليميا، إذ يبحث عنه فى العلوم التعليمية ــ أى الرياضية ــ منسوبة الى التعليم، فإنهم كانوا يبتدئون بها فى تعاليمهم لأنها أسهل ودلائلها أيضا يقينية، تفيد النفس ملكة أن لاتقنع دونه ، وعرفوه بأنه: كم قابل للأبعاد

الثلاثة المتقاطعة على الزوايا القائمة ، والقيد الأخير ههنا للتمييز . ولو أردنا أن نجمعهما فى رسم واحد قلنا : هو القابل من غير ذكر الجوهر والـكم ، فهذا عند الحكماء . وأما المتكلمون فقد عرفت رأينا فيه ،

وقالت المعتزلة : هو الطويل العريض العميق.

قال الحكماء: هذا الحد فاسد، لأن الجسم ليس جسما بما فيه من الأبعاد بالفعل لما مر ، وأيضا : فأذا أخذنا شمعة وجعلنا طولها شبرا وعرضها شبرا ، ثم جعلنا طولها ذراعا وعرضها أصبعين مثلا ، فقد زال عنهما ما كان فيهما من الأبعاد ، وجسميتها باقية . وهذا بناء منهم على اثبات الكمية ، وأما على الجزء فلم يحدث ولم يزل شىء ، بل انتقلت الاجزاء من طول إلى عرض ، أو نقول : المراد أنه يمكن أن يفرض فيه طول وعرض وعمق ، كما يقال الجسم هو المنقسم ، والمراد قبوله للقسمة. ثم اختلفت المعتزلة فى أقل ما يتركب منه الجسم.

فقال النظام : لا يتألف إلا من أجزاء غير متناهية وسيأتى .

وقال الجبائى : من ثمانية أجزاء بأن يوضع جزآن فيحصل الطول ، وجزآن على جنبيه فيحصل العرض ، وأربعة فوقها فيحصل العمق .

وقال العلاف : من ستة بأن يوضع ثلاثة على ثلاثة

والحق أنه يمكن من أربعة أجزاء ، بأن يوضع جزآن ، وبجنب أحدهما جزء ، وفوقه آخر ، وعلى جميع التقادير فالمركب من جزأين أو ثلاثة ليس جوهرا فردا ولا جسما عندهم . جوزوا التأليف منهما أم لا ، والنزاع لفظى ، فنعدوه إلى ما يجدى وما هو كقول الصالحية هو القائم بنفسه ، وبعض الكرامية هو الموجود ، وهشام هو الشىء ، باطل لأن هذه أقوال لا تساعد عليها اللغة فأنه يقال زيد أجسم من عمرو أى أكبر ضخامة ، وانبساط أبعاد ، وتأليف أجزاء

المقصد الثانى : ليس الجسم مجموع أعراض مجتمعة ، خلافا للنظام والنجار من المعتزلة ، لما علمت أن العرض لا يقوم بذاته بالغا ما بلغ ، فلا بد من انتهائه إلى جوهر يقوم به . وبالجملة : فبطلانه ضرورى ، احتجا بوجهين

الأول : ان الجواهر من حيث هى جواهر متجانسة ، والاجسام مختلفة فليست عبارة عن جواهر . قلنا : بل الجواهر مختلفة بذواتها ، ولذلك قلنا : إن الأعراض لاتبقى والجواهر باقية لما سيأتى

واعلم أنه لامحيص لمن اعترف بتجانس الجواهر عن جعل الأعراض داخلة فى حقيقة الجسم فيكون الجسم حينئذ جوهرا مع جملة من الأعراض .

الثانى : أنه اذا وجد الجسم وجد الأعراض ، واذا انتفى انتفت ، وبالعكس. قلنا : التلازم لايفيد الوحدة

المقصد الثالث : الجسم البسيط يقبل القسمة . فاما أن الأجزاء توجد بالفعل أولا ، وأياما كان فاما متناهية أو غير متناهية ، فالاحتمالات أربعة

الأول : الأجزاء بالفعل ومتناهية ، وهو مذهب المتكلمين ، وهو القول بتركبه من الاجزاء التى لاتتجزأ ؛ إذ لو كانت الاجزاء متجزئة لم تكن الانقسامات الممكنة كلها حاصلة بالفعل . وحاصله : أن قولنا كل مايمكن من الانقسامات حاصل بالفعل ، يلزمه كل ماليس بحاصل بالفعل فليس بممكن

الثانى : الأجزاء بالفعل وغير متناهية ، وهو قول النظام

الثالث . الأجزاء بالقوة ومتناهية . وينسب إلى محمد الشهرستانى صاحب كتاب الملل والنحل

الرابع : بالقوة وغير متناهية . وهو مذهب الحكماء

المقصد الرابع : فى حجة المتكلمين وهى نوعان

النوع الأول : أن نبين أولا أن كل منقسم له أجزاء بالفعل . ثم نبين أنها متناهية

أما الأول فلوجوه

الأول : القابل للقسمة لو كان واحدا لزم انقسام الوحدة ، والتالى باطل ، فالشرطية : لأنه يلزم قيام الوحدة بما يقبل القسمة ، وانقسام المحل يوجب انقسام الحال فيه ، ضرورة أن الحال فى أحد الجزأين غير الحال فى الآخر ،

والاستثنائية بينة، إذ لامعنى للوحدة إلا كونها لاتنقسم

الثانى : لوكان القابل للانقسام واحدا كان التفريق اعداما له ، والتالى باطل. أما الملازمة : فلأن التفريق حينئذ أعدام لهوية واحداث لهويتين ، فان من المحال أن الشىء المعين يكون تارة هوية وتارة هويتين . وأما بطلان اللازم . فلأنه يوجب أن يكون شق البعوض بأبرته للبحر المحيط إعداما لذلك البحر وإيجاد البحرين آخرين ، وبديهة العقل تنفيه

الثالث : أن مقاطع الأجزاء متمايزة بالفعل، فان مقطع النصف غير مقطع الثلث ضرورة، وكذا الربع والخمس بالغا ما بلغ ، وذلك يوجب التمايز بالفعل

وأما الثانى فلوجوه .

الأول: لو كانت المسافة مركبة من أجزاء غير متناهية لامتنع قطعها فى زمان متناه ، ولم يلحق السريع البطىء ، وبطلان اللازم دليل بطلان الملزوم،

الثانى : أنه محصور بين الطرفين ، وانحصار مايتناهى بين الحاصرين محال

الثالث . أن التأليف لابد أن يفيد زيادة حجم ، والا لكان حجم الاثنين كحجم الواحد، وكذا الثلاثة والأ إلى غير النهاية ، فلا يحصل من تأليف الأجزاء حجم، والمفروض خلافه ، وإذا كان التأليف يفيد زيادة حجم فليجعل التأليف من أجزاء متناهية فى جميع الجهات ، فيحصل حجم فى الجهات وهو الجسم ، فليس كل جسم مركبا من أجزاء لاتتناهى . ثم نقول : وهذا الجسم له حجم متناه وأجزاء متناهية ، والجسم الذى فيه البحث ماله حجم متناه وأجزاء غير متناهية ، ولاشك أن بحسب ازدياد الأجزاء يزداد الحجم ، فتكون نسبة الحجم إلى الحجم نسبة الاجزاء الى الأجزاء ، لكن نسبة الحجم إلى الحجم نسبة متناه إلى متناه ، ونسبة الأجزاء الى الأجزاء نسبة متناه إلى غير متناه، فتكون نسبة المتناهى الى المتناهى كنسبة المتناهى الى غير المتناهى . هذا خلف

النوع الثانى : أن نبين تركب الجسم منها ابتداء ، وهو وجوه

الأول : النقطة موجودة ؛ اذ بها تماس الخطوط ، والخطوط بها تماس السطوح ، والسطوح بها تماس الاجسام ، وتماس الموجودين بالمعدوم ضرورى البطلان . وأيضا : فأنها طرف للخط ، وهو للسطح ، وهو للجسم ، وطرف الموجود موجود . ثم انها لاتنقسم . قلنا : فى الجسم موجود ذو وضع لاينقسم فان كان جوهرا فهو المطلوب ، وإلا لكان له محل لاينقسم ، وإلا انقسم الحال فيه لما مر مرارا ، ولايتسلسل ، بل ينتهى إلى جوهر كذلك ، وهو الجزء الذى لايتجزأ

الثانى : الحركة موجودة ، وأنها تنقسم إلى حاضرة ، وماضية ، ومستقبلة ، فنقول : ان الحاضرة منها موجودة ، وإلا لم يوجد الماضى ولاالمستقبل ؛ لأن الماضى ماكان حاضرا ، والمستقبل ماسيحضر ، وأنها لاتنقسم ، وإلا لكان بعض أجزائها قبل وبعضها بعد ، لأنها غير قار الذات ضرورة ، فلايكون كلها حاضرا . هذا خلف . وكذا جميع اجزائها ؛ إذ مامن جزء إلا وكان حاضرا حينا ما فثبت أن الحركة مركبة من أجزاء لاتتجزأ ، فكذا المسافة لانطباقها عليها . أو نقول : لانه لوانقسمت المسافة لانقسمت الحركة عليها ، فأن الحركة الى نصفها نصف الحركة اليها

الثالث : برهن اقليدس على وجود زاوية هى أصغر الزوايا ، وهى ماتحصل من مماسة خط مستقيم ، لاتنقسم ولاتتصور إلا باثبات الجزء .

الرابع : تفرض كرة تماس سطحا مستويا ، لامكان الكرة والسطح وتماسهما ضرورة ، فما به المماسة لاينقسم ، وإلا فاما فى جهة فهو خط ، أو أكثر فهو سطح ، ولانطباقه على السطح المستوى فهو مستوى ، فلا تكون الكرة كرة . هذا خلف . ثم تفرض تدحرجها على السطح بحيث تماسه بجميع اجزائها فتكون جميع الأجزاء غير منقسمة ، وهو المطلوب .

الخامس : تفرض خطا قائما على خط ويمر عليه ، فأنه يماس فى مروره جميع

أجزاء ذلك ، والمماسة إنما تكون بنقطة، فالخط المرور عليه مركب من نقط، والسطح من خطوط ، والجسم من سطوح ، وهو المطلوب .

السادس : لولا انتهاء الأجسام الى اجزاء لاتتجزأ لكان الانقسام فى السماء والخردلة ذاهبا الى غير النهاية ، فتكون اجزاؤهما الممكنة سواء، وهو بهت

السابع : لولا الجزء لكان يمكن أن تقسم الخردلة الى صفائح غيرمتناهية ، فتغمر وجه الأرض وتفضل عليها بما لايتناهى ، وإنه ضروري البطلان، ونقض ذلك، وإن كان يمكن الجواب عنه جدلا، ففيه للمنصف إقناع .

المقصد الخامس : حجة الحكماء على أن الجسم واحد متصل قابل القسمة إلى غير النهاية، لا أنه مركب من اجزاء لاتتجزى ، أنواع

النوع الأول . مايتعلق بالمحاذاة، وذلك وجهان .

الأول : كل متحيز يمينه غير يساره ضرورة .

الثاني : أنا إذا ركبنا صفحة من أجزاء لاتتجزى ثم قابلنا بها الشمس فأن الوجه المضيء، أي الذي الى الشمس غير المظلم، أي الذي إلينا، وهذا أيضا ضروري

النوع الثاني : مايتعلق بالمماسة، وهو وجهان .

الأول : لو ركب الجسم من أجزاء لاتتجزى فليست لاتتجزى، هذا خلف بيانه : أن الواقع فى وسط الترتيب يحجب الطرفين عن التماس ، فما به يماس أحد الطرفين غير مابه يماس الآخر ، فينقسم لايقال : لانسلم ذلك لجواز التداخل ، لأنا نقول : بطلانه ضروري ، وان سلم جدلا فيكون حيزهما واحدا ، وكذا إذا انضم اليهما رابع وخامس بالغا مابلغ، فلا يكون ثمة ترتيب ولا وسط ولا طرف ، ولا يحصل من تأليفها حجم ، وذلك خلاف المفروض ، ومع هذا فالمداخلة بعد المماسة ، فلا شك أن الملاقى عند المماسة غير الملاقى عند المداخلة التامة، فيلزم انقسام.

الثاني : لو جاز جزء على ملتقى اثنين لم يكن لايتجزى ، والملزوم حق

فالازم حق، واللزوم بين ، فأنه يكون مماسا لهما لا بالكلية ، ولا معنى للانقسام ألا ذلك ، وأما حقية الملزوم فلوجوه .

الأول : لاشك أنه يتحرك من جزء الى آخر ، فاتصافه بالحركة إما عند كونه بتمامه فى الجزء الأول ، أو الثانى ، أو على الملتقى ، والأولان باطلان ، لأنه إما قبل الحركة ، أو بعد الفراغ منها ، وفى الثالث المطلوب .

الثانى : نفرض خطا من أجزاء شفع كستة ، ونفرض فوق أحد طرفيه جزأ ، وتحت الآخر جزأ ، ثم تحركا على السوية ، فلا بد أن يتحاذيا قبل أن يتجاوزا وذلك على المنتصف ، إذ فرضنا الحركتين سواء ، وهو ملتقى الثالث والرابع

الثالث : نفرض خطا من أجزاء وتر ، ونفرض ذينك الجزأين كليهما من فوق كلا من طرف ثم يتحركان سواء فيلتقيان فى الوسط وهو الجزء الثالث فيكون هو على ملتقاهما ، وربما يمنع هذا بأنهما يقفان قبل الثالث ، اذ شرط انتقالهما فراغ مايسع الجزأين

النوع الثالث : مايتعلق بالسرعة والبطء . وحاصله : أحد الأمرين لازم ، إما انتفاء تفاوت الحركات بالسرعة والبطء ، وإما تجزى الاجزاء ، والأول منتف فثبت الثانى . بيان لزوم أحد الأمرين من طريقين

أحدهما : أنه اذا قطع السريع جزءا فالبطىء لايقف لما بينا أن البطء ليس لتخلل السكنات ، فهو اذاً يتحرك ، فاما أن يتحرك جزءاً أيضا فالسريع كالبطىء وهو الأول ، أو أقل من جزء فيتجزى وهو الثانى

وثانيهما : ان نبين أن ثمة حركة سريعة وبطيئة متلازمتين ، فيستغنى عن الاستعانة بأن البطء ليس لتخلل السكنات ، بل يكون ذلك دليلا على ذلك مستأنفا ، فعندما تقطع السريعة جزأ إن قطعت البطيئة مثلها لزم تساوى السريعة والبطيئة ، أو أقل لزم التجزى وذلك فى صور

الأولى : الدائرة الطوقية من الرحى مع الدائرة القطبية منها ، اذ لو تحركت

الطوقية ووقفت القطبية لزم التفكك وانقسام الرحى الى دوائر بحسب اجزائها ، ولو كانت من حديد او ماهو أشد منه ، ثم التصاقها عند الوقوف بحيث لا يمكن أن ينفك منها جزء بأبلغ السعى . وذلك وإن كان مما لا يمتنع فى قدرة الله تعالى فالعقل جازم بعدمه كسائر العاديات ؛ ومعلوم ان الله تعالى لم يخلق فى الرحى كل هذه العجائب ليثبت مذهبكم !

الثانية : فرجار له شعب ثلاث ، فتثبت واحدة وتدور اثنتان حتى يرسما دائرتين ، الداخلية صغيرة والخارجية كبيرة يتمايز ، وهما متلازمتان ضرورة والانفكاك ههنا مع عدم التناثر أبعد .

الثالثة : من وضع عقبه على الأرض ويدور على عقبه فأنه يرسم دائرتين ، أحداهما بعقبه والأخرى بأطرافه ، وإن شئت فافرضه مادا باعه ؛ فرأس أصبعه يرسم دائرة أكبر بكثير ، ونحن نعلم بالضرورة أنه لا ينقطع جزأ جزأ ، وإن شئت فافرضه فى الفلك فى كوكبين ، يدور أحدهما قريب القطب والآخر على المنطقة

الرابعة : الشمس مع ظل الخشبة المغروزة حذاءها ، فأن الظل يقطع من الصباح إلى الظهر قدرا من الأرض محدودا ، والشمس تقطع ربع فلكها من غير وقوف الظل ، لأن الشعاع انما يقع بخط مستقيم ووقوف الظل يبطل الاستقامة

الخامسة : دلو على رأس حبل مشدود طرفه الآخر فى وسط البئر مع كلاب يجعل فى ذلك الحبل ويمد به ، فالدلو والكلاب يصلان الى رأس البئر معا ، فالدلو قطع مسافة البئر حين ماقطع الكلاب نصفه من غير وقوف ضرورة

السادسة : جزء يتحرك جزأ على متحرك جزأ آخر ، ولنفرض ا ب حـ خطا ، ونفرض ء هـ خطا على ا و ز جزأ على ء فأذا تحرك ء من ا إلى ب فقد تحرك هـ بتلك الحركة من ب الى حـ وفرضنا تحرك ز من ء

وكان مقابلا لـ ا الى هـ وهو الآن مقابل لـ حـ فقد تحرك ز جزأين حين تحرك ى جزأ ، فحين تحرك ز جزأ يكون ى تحرك أقل من جزء وفيه المراد .

النوع الرابع : مايتعلق بالاشكال الهندسية ، وهو وجوه

الأول : أنا نفرض مربعا من أربعة خطوط ، كل خط من أربعة أجزاء ، فذلك ستة عشر جزأ ، فيكون كل ضلع من المربع أربعة أجزاء ، والقطر أيضا أربعة أجزاء ، فالقطر كالضلع وأنه محال بشهادة الحس والبراهين الهندسية ، لايقال : لم لايجوز أن يكون القطر أطول وبينها خلاء ؟ لأنا نقول : الخلاء الذى بين كل جزأين أن وسع جزأ كان القطر مثل الضلعين لأنه سبعة أجزاء ، وأن كان أقل لزم الانقسام

الثانى : مثلث قائم الزاوية ، كل من الضلعين المحيطين بالقائمة منه عشرة أجزاء فنقول : قام البرهان على أن مربع وتره كمجموع مربعى الضلعين ، ولكن مربع كل ضلع مائة ، فمجموعهما مائتان ، فالوتر جذر مائتين ، وأنه فوق أربعة عشر وأقل من خمسة عشر ، فيلزم انقسام الجزء حينئذ

الثالث : هذا المثلث إذا طبقنا رأس وتره على ضلع ، ومددنا رجله من الطرف الآخر . فلا شك أنه كلما ينحط من هذا الضلع شىء يخرج من ذلك الضلع شىء ، فأن كان مثله لزم أن يكون الوتر مثل المنطبق على ضلع والفاضل عليه وهو مثل الآخر ، فيكون كمجموع الضلعين ويكذبه الحس والبرهان ، وهذا يليق بالنوع الثالث من وجه

الرابع : بينا وجود الدائرة ، فأذا فرضنا دائرة ، فلو كان محيطها من أجزاء لاتتجزى ، فأن كان ظاهر الاجزاء أكبر من باطنها انقسم الجزء ، وإلا فبين كل جزأين إما خلاء ، فأن كان بقدر مايسع جزأ كان ظاهرها ضعف باطنها والحس يكذبه ، وإن كان ذلك الخلاء أقل لزم الانقسام ، واما لاخلاء فيكون باطنها كظاهرها وهو كظاهر أخرى محاطة بها وظاهر المحاطة أيضا كباطنها وهى كثالثة ورابعة بالغة مابلغت ، فتكون أجزاء طوقية الرحى مثلا كالقطبية وبطلانه لايخفى.

الخامس . برهن أقليدس أن الزاوية المستقيمة الخطين تنقسم إلى غير النهاية، وأنه ينفى الجزء

السادس : برهن على أن كل خط قابل للتنصيف ، فإذا فرض من أجزاء وتر لزم تجزى الوسطانى

المقصد السادس : فى تحرير مذهب الحكماء. قالوا : لما تقرر أن الجسم لا ينفصل إلى أجزاء لا تتجزى فقط ، فقد ثبت أنه متصل واحد فى الحقيقة، كما هو عند الحس، وقابل للقسمة إلى غير النهاية؛ إما بالفك ، وإما باختلاف عرضين قارين كالسواد والبياض ، أو غير قارين كماستين ومحاذاتين . نعم قد يمنع عن الانفكاكية مانع، كصورة نوعية ، أو صلابة ، أو فقد آلة ، أو صغر . وأما الفرضية فلا تقف أبدا

المقصد السابع : فى دليلهم على اثبات الهيولى والصورة . قالوا : فالجسم متصل وهو قابل للانفصال ، فثم اتصال نسميه الصورة الجسمية ، وندعى أنه ليس تمام حقيقة الجسم ؛ بل ثمة أمر آخر يقوم به الاتصال . فان ثم أمرا قابلا للاتصال تارة والانفصال أخرى ، والقابل لهما ليس نفس الاتصال ، ضرورة أن الثابت للشيئين غير كل واحد من المتزايلين ؛ أو نقول : قابل الاتصال باق مع الانفصال ، والاتصال لا يبقى مع الانفصال ، فهو غيره ، فهذا الأمر هو الذى نسميه بالهيولى

وتلخيصه: أنهم كما أثبتوا بتوارد المقادير مع بقاء صورة اتصالية قابلة للكميات كون الكم غير الاتصال ، أثبتوا بتوارد اتصالات مختلفة بالشخص على أمر باق بالضرورة كون الاتصال غير ما يقبله ، وسموا الاتصال صورة، والقابل له مادة ،

وربما يقال فى المعارضة : الهيولى اذا كانت واحدة كانت متصلة ، واذا كانت كثيرة كانت منفصلة، فهى قابلة للاتصال والانفصال ، فلو اقتضى قبولها

اثبات هيولى لزم أن يكون للهيولى هيولى ، ويلزم التسلسل ، وهو مندفع بما ذكرنا من التلخيص ، فانا أثبتنا كون الاتصال غير القابل ؛ فلا يلزم للهيولى هيولى ، الا باثبات أمرين : أحدهما أن لها اتصالا مغايرا لهذا ، والثانى أنه يزول عنها ويعود اليها ، وذلك مما لاسبيل اليه ، فان وحدتها وكثرتها بحسب مايعرض لها من الاتصال ويقارنها من الصورة ؛ والا فهى لاواحدة ولا كثيرة ، ولا متصلة ولا منفصلة ، انما هى استعداد محض لافعل لها الا بالصورة

واعلم ان هذا البرهان لايتم الا بابطال قول من يقول : مبادى الاجسام أجزاء متجزئة فى الوهم ، غير قابلة للتجزئة بالفعل ، واتصال الجسم : عبارة عن اجتماع تلك الأجزاء ، وانفصاله عن افتراقها ، وكل جزء منها متصل بالحقيقة ، وغير قابل للانفصال ، والجسم الذى يقبل الانفصال غير متصل بالحقيقة ، فليس ثمة أمر قابل للاتصال والانفصال .

وابطله ابن سينا بما حاصله : ان كل جزء منها تحدث فيه القسمة الوهمية أثنينية ، تكون طباع كل منهما طباع الآخر الخارج الموافق لها فى الماهية ، فيجوز على المتصلين مايجوز على المنفصلين من الانفصال ، وعلى المنفصلين مايجوز على المتصلين من الاتصال ؛ اللهم الا لمانع ؛ وذلك المانع لايكون لازما للماهية ، والا انحصر نوعه فى شخصه فيمكن مفارقته ، وعند فرض زواله يكون قابلا للاتصال والانفصال ، ويحصل المطلوب ، ومبناه كون الأجزاء متوافقة فى الماهية ، وهو ممنوع

ثم نقول : قد يكون تشخص أحدهما مانعا ، أو الآخر شرطا له ، وربما يقال : الاتصال الوحدة ، والانفصال الكثرة ، وهما عارضان للجسم ، فعليكم ببيان كون الاتصال جزأ من الجسم ، فانا من وراء المنع ، وهذا فيه التزام لثبوت أمر غير الاتصال قابل له ، ويصير النزاع فى كون الجسم ذلك القابل ، أو مع هذا الاتصال ، ولا شك أن الصورة الاتصالية أول مايدرك من جوهرية الجسم ، والذى يحتاج الى الاثبات هو المادة ، فيصير النزاع لفظيا .

وههنا سؤال يستصعبه بعض وهو : أن الاتصال اذا كان جزأ للجسم ، فبزواله تعدم هوية الجسم، فلا يكون الجسم قابلا له ، واذا كان الجسم يبقى مع زواله فليس هو جزأ للجسم . وظن أن ذلك مغالطة ، وقعت من الاشتراك اللفظي ، فان الاتصال يقال للصورة التي بها قبول الامتدادات الثلاث، وهو أمر لا يزول عن الجسم ، ولنفس الامتدادات، وهو كم، وليس جزأ الجسم؛ بل عارضا له .

وجوابه : أن قولنا: الجسم قابل للاتصال ، ليس معناه أن شخصا من الجسم باقيا، يتوارد عليه اتصال تارة ، واتصالان أخرى ، وكيف يكون الواحد بالشخص واحدا تارة واثنين أخرى ؟ بل مرادنا أن ثمة أمرا يستحفظ الماهية الجسمية، معلوم البقاء في الاحوال ، وتتوارد عليه الهويات ، فذلك المستحفظ هو القابل بالحقيقة، ومغاير للهويات التي تتجدد بالاتصال والانفصال، فانا نعلم بالضرورة أن الماء الذي في الجرة اذا جعل في الكيزان فقد زالت هويته الشخصية حتى صار شخص واحد أشخاصا متعددة ، وثمة أمر باق في الحالين هو معروض تارة لاتصال ، وتارة لاتصالات متعددة ، وليس نسبة هذه الاشخاص الى ذلك الشخص كنسبة سائر الاشخاص من مياه لم تكن في تلك الجرة، ولو كان زوال الهوية لا بزوال جزء وبقاء جزء؛ بل بانتفاء الاجزاء بالمرة، لما كان كذلك

تنبيه : وربما قالوا : الجسم له قوة وفعل ، والبسيط لا يكون كذلك، وربما استعانوا بالتخلخل والتكاثف ، والكون والفساد . والمعتمد في نفي الهيولى أنها : إما لها حصول في الحيز أولا ، فان كان : فاما على سبيل الاستقلال فجسم، أولا، فالهيولى صفة حالة في الجسمية، وإلا فلا تختص الجسمية بها ؛ لأنه أمر معقول محض ، وقد يقال : لو كان الجسم مركبا من جزأين لزم من تعقله تعقلهما، واللازم باطل . والجواب منع تعقل حقيقته

المقصد الثامن: في تفريعات لهم على الهيولى

أحدها : اثبات الهيولى لكل جسم ؛ اذ تلك الحجة لاتثبتها الا لما يقبل الاتصال والانفصال بالفعل ، ولعل بعض الأجسام لايقبلهما كالفلكيات . فقال ابن سينا : طبيعة الاتصال للجميع واحدة ؛ فاذا ثبت احتياجه الى المادة امتنع قيامه بنفسه ، والا كان فى حد ذاته غنيا عن المحل ، والغنى عن المحل لايحل فيه ، وبالجملة : فالحقيقة الواحدة لاتختلف لوازمها ؛ فتكون قائمة بذاتها تارة، وبالغير أخرى ، كما لاتكون جوهرا مرة، وعرضا أخرى . والجواب : منع اتحاد الاتصال الجسمى ، وذلك مما لاسبيل الى اثباته ، وإن سلم : فقد لايكون الشىء محتاجا لذاته ولا غنيا لذاته ، بل يعرض كل منهما له عن علة ، وأما النقض بالطبيعة الجنسية فقد عرفت جوابه

ثانيها : أن الهيولى لاتخلو عن الصورة؛ لوجوه

الأول : الهيولى المجردة ، إما اليها اشارة فتكون جسما، أو فى جسم لامتناع الجوهر الفرد ، والا فاذا حصلت فيها الصورة فاما فى جميع الاحياز والمظاهر ، أو لا فى شىء منها، أو فى بعضها، والثلاثة باطلة ، فالأولان ضرورة ، والاخير لعدم المخصص . فان قيل : لعل صورة نوعية تخصصها . وأيضا : ينتقض بالجزء المعين من الارض ، واختصاصه بحيزه بلا مخصص . قلنا : الصورة النوعية نسبتها الى جميع أجزاء حيز الكل واحدة، فالكلام فى تخصيصه بحيزه ، والجزء من الأرض انما اختص بحيزه لكون مادته قبل تلك الصورة لها صورة مخصصة بذلك الحيز، أو بحيز آخر انتقل منه بالاستقامة الى ذلك الحيز . والجواب : أنه فرع عدم القادر المختار ، وأنه لامخصص الا الصورة

الثانى : أنه يلزم له فعل وقبول

الثالث : مادة الجزء والكل ان تجردتا، فان كانتا واحدة فالشىء مع غيره كهو لا معه ، والا كان المجموع زائدا، فثم مقدار وصورة كما مر . وقد عرفت ما فيهما، فلا نكررها

ثالثها : أن الصورة لاتخلو عن الهيولى، لوجوه

الأول: لو فرضنا صورة بلا هيولى، فان كانت مشارا اليها كان متناهيا ومشكلا، أما انفس الجسمية : فكل جسم له ذلك الشكل ، فيتساوى حينئذ الكل والجزء، أولا ، فتكون قابلة لغيره، وماهو الا بالفصل والوصل، فالصورة بدون الهيولى قابلة للفصل والوصل، وقد أبطلناه ، وان كانت غير مشار اليها فليست صورة جسمية، لأن الصورة الجسمية ليست عبارة الا عن هذا الامتداد، ويمتنع أن يتصور بلا حيز ولا اشارة . وأيضا : فتكون أمرا عقليا محضا، فيمتنع مقارنته للمادة . لايقال : هذا ينتقض بالفلك ، اذ شكله مقتضى ذاته ، وجزؤه ككله ، ولا يلزم تساويهما فى المقدار والشكل ، لأنا نقول: لولا مانع اقترن بجزء الفلك لكان شكل جزئه ككله، لكن ثمة مانع ، وهو أن الكل حصل له ذلك الشكل ، فامتنع أن يكون للجزء ذلك الشكل وألا لم يكن جزأ ،

وأما فى الصورة: فلو تجردت فلا تكون إلا الطبيعة المشتركة ، فلا يكون ثمة كل ولا جزء، فضلا عن اختلافهما بالشكل ، ولكن : المانع أن يمنع أن الشكل إنما يكون بالاتصال والانفصال، كما فى الشمعة تشكل بأشكال مختلفة من غير فصل ، ولا يجاب بأن ذلك يقتضى القسمة الوهمية، وتفضى الى الانفكاكية ، ويلزم المحال المذكور ، لأنا نقول: لو كفى ذلك لاستقل بالدلالة ، فكأن هذه المقدمات كلها ضائعة ، ويمكن الجواب : بأنه لاينفى حقية الكلام .

الثانى : الجسمية لو قامت بذاتها لاستغنت عن المحل، فلا تحل فيه

الثالث : نفرض الكل يفارقه صورته قبل التجزئة وبعدها ، فأن كان لاتميز ثمة فالشىء مع غيره كهو لامعه ، وإن كان تميز ــ وقد عرفت أنه لاتميز بين الامثال إلا بالمادة ــ فهى مقارنة بالمادة حين مافرضت مجردة عنها ، هذا خلف ، وقد عرفت مافيه، فلا نكرره .

رابعها : قد علمت أنه لابد من احتياج أحد الجزأين الى الآخر ، فاعلم

أن الهيولى ليست علة للصورة ، وإلا لم لها وجود قبل وجود الصورة ، ولا اجتمع فيها القبول والفعل ، ولأنها تقبل صورا لا نهاية لها ، فلا تكون علة للمعينة ، ولا الصورة للهيولى ؛ لأنها حالة فيها ، فتحتاج فى وجودها اليها ، ولأنها لا توجد إلا مع التناهى والتشكل ، والهيولى متقدمة عليهما ، وللزوم انتفائها عند عدم الصورة المعينة ، فحاجة الهيولى الى الصورة فى بقائها ، لأن الصورة آستحفظها بتواردها ، إذ لو فرضنا زوال صورة وعدم اقتران أخرى عدمت المادة ، فهى كالدعائم ، تزال واحدة وتقام مقامها أخرى ، وحاجة الصورة فى التشخص ؛ إذ قد علمت ان تشخصها لمادة ، ومايكتنفها من الأعراض .

خامسها : لكل جسم صورة نوعية ، لأنها مختلفة فى اللوازم ، كقبول الانقسام بسهولة أو عسر ، أو عدمه ، وليس ذلك للجسمية المشتركة ؛ بل لأمر مختص ، فأن كان مقوما للجسم فهو المطلوب ، وإلا عاد الكلام فيه ويتسلسل .

قال الأمام الرازى : الظاهر أنها من الأعراض . ونقول : لما لم يمتنع تعاقب صور بلا نهاية ، فلم يمتنع تعاقب أعراض بلا نهاية ، وربما يستدل بأن الماء اذا سخن يعود بالطبع باردا ، فثمة أمر هو مبدأ للكيفية باق . قلنا : ومن أين يلزم كونه من مقومات الجسم ؟ ولم قلتم إنه ليس بفعل الفاعل المختار ؟ . وهذا مع ضعفه أصل له فروع كثيرة ، فتحققه ولا تنس .

سادسها : كل جسم له حيز طبيعى ، ضرورة أنه لو خلى وطبعه لكان له مكان ضرورة . قلنا : ممنوع ، بل لو خلى لكان كالمحدد ، لا مكان له ، أو تكون نسبته الى الأحياز سواء ، حتى يخصصه المختار ، ولو فرضت الأحياز خالية ثم خلق الأرض كان نسبتها الى الأحياز كلها سواء ؛ إذ ليس ثمة مركز ولا محيط . كما قال ثابت بن قرة : وإذا رمينا مدرة فانما تعود الى مركز الأرض ، لأن الجزء مائل الى كله ؛ وبالجملة : فلم لا يجوز أن يكون كل جسم لو خلى وطبعه لكان يقتضى حيزا مبهما ، ككل جزء من الأرض ، ويكون المخصص أمرا من خارج ؟

فرعان

الأول : لايكون لجسم حيزان طبيعيان، فانه إذا كان فى أحدهما فأن طلب الآخر فهذا ليس طبيعيا له، وإلا فالآخر ليس طبيعيا له ، وإذا كان خارجا عنهما فاما أن يتوجه إليهما وهو محال، أولا إلى واحد منهما فليس شىء منهما طبيعيا، أو إلى أحدهما فالآخر ليس طبيعيا .

الثانى : مكان المركب مكان البسيط الغالب فيه وأن تساوت البسائط فيه فالمكان هو الذى اتفق وجوده فيه لعدم أولوية الغير ـ وفيه نظر : لأنه لو أخرج عنه لم يعد اليه طبعا لعدم المرجح ، والمتساويان فى المقدار قد يختلفان فى القوة ، فالمعتبر هو التساوى فى القوة .

الفصل الثانى : فى أقسامه. وأحكام كل جسم منها. وفيه مقدمة وأقسام

المقدمه : الجسم ينقسم الى بسيط ومركب ، والبسيط له رسمان:

الأول : ماجزؤه مساو لكله فى الاسم والحد . والمراد هو الجزء المقدارى وإلا ورد الهيولى والصورة .

الثانى : مالا يتركب من أجسام مختلفة الطبائع، وكل منهما قد يعتبر بحسب الحقيقة أو الحس ، فهذه أربعة اعتبارات ، فاعتبر ذلك فى الأعضاء المتشابهة كاللحم والعظم، وفى الفلك يظهر لك الفرق، والمركب بخلافه ، ولكل جسم شكل طبيعى لوجوب تناهيه ، فلو خلى الجسم وطبعه، يحيط به حد أو حدود، والشكل الطبيعى للبسيط هو الكرة، لأن له قوة واحدة ، والقوة الواحدة لاتفعل فى المادة الواحدة إلا فعلا واحدا، وكل شكل سوى الكرة ففيه أفعال مختلفة. وشكك بوجوه :ـ

الأول : الأرض بسيطة وليست كرية، وقولهم: تضاريس الأرض وخشوناتها ولاقدر لها، بالنسبة إليها، فهى كجاورسة على كرة كبيرة، فلا تخرجها عن كونها كرية بجملتها، لايغنى ، إذ الكرية لاتقبل الأشد والأضعف .

الثانى : الأفلاك المكوكبة فيها نقر مختلفة بالقدر والموضع .

الثالث : الفاعل لأشكال الأعضاء قوة بسيطة مع اختلاف فعلها. وقد يجاب بأن فعلها فى مركب .

الرابع : الافلاك الخارجة المراكز كل من متمميها يختلف جانباه بالرقة والثخانة

فرع : فالأناء كلما كان أقرب الى المركز كان أكثر احتمالا للماء ، وذلك لأن ظاهر سطحه قطعة من دائرة مركزها مركز العالم ، وكلما كانت الدائرة أصغر كان التقعير فيها أكبر بالنسبة الى وتر واحد ، ثم الجسم البسيط: ينقسم الى فلكى وعنصرى ، فالفلكى : الأفلاك والكواكب ، والعنصرى: العناصر الاربعة ، والمركب: ينقسم الى ماله مزاج، وإلى ما لا مزاج له ، فهذه خمسة أقسام .

القسم الأول فى الافلاك* : وفيه مقاصد

المقصد الأول : زعموا أن الافلاك الثابتة بالرصد تسعة، تشتمل على أربعة وعشرين فلكا ، فلك الأفلاك : وهو المسمى بالفلك الاطلس، لأنه غير مكوكب ، وبالعرش المجيد فى لسان الشرع ، وتحته فلك الثوابت . ثم فلك زحل ، ثم فلك المشترى . ثم فلك المريخ . ثم فلك الشمس . ثم فلك الزهرة . ثم فلك عطارد . ثم فلك القمر .وهو السماء الدنيا . دل على وجودها الحركات المختلفة ، فأنه لابد لها من محال متعددة ، ودل على ترتيبها الحجب ، فما هو أسفل يحجب ماهو أعلى ، وهو على ماذكرنا من الترتيب . وقد زعم بعض المهندسين أن فلك الزهرة فوق فلك الشمس ، وكذب ابن سينا فيما زعم أنه رأى الزهرة فى وجه الشمس كالشامة فهذه التسعة هى الأفلاك الكلية ، ولكل من السيارة عدة أفلاك يتركب منها فلكه الكلى، وسنعدها عليك عداً إن شاء الله تعالى ،

ومبناه أن الأفلاك لاتنخرق، وإلا جاز أن يكون الحركة للكوكب نفسه كالسابح فى الماء، وان سلم ذلك، فلم لايجوز أن تكون الكواكب على نطاقات تتحرك، إما بنفسها أو باعتماد الكواكب عليها؟ وليس ذلك أبعد من الخارج ومتمميه ، ثم لم لايجوز أن يكون للكل حركة غير حركة كل واحد وتكون هى الحركة اليومية، فيغنى

---

(١) تنبيه : هذا القسم ومابعده الى المرصد الثانى فى عوارض الاجسام غير مقرر

عن اثبات التاسع ، ولم لايجوز أن تكون الثوابت كل واحد منها على فلك؟ وبقاء نسبها لايصلح للتعويل لجواز اتفاقها فى الحركة ، ثم لم لايجوز أن يكون بعضها تحت الأفلاك السيارة ؟ وحكاية الكسف إن سلم ففيما يقع فى مداراتها ، فكيف السبيل الى الجزم فى غيرها ؟

المقصد الثانى فى المحدد : قالوا : الجهة منتهى الاشارة، ومقصد المتحرك بالحصول فيه ؛ فهى موجودة لامتناع أن يكون العدم المحض كذلك . لايقال: الجسم يتحرك من البياض الموجود إلى السواد المعدوم ، لانا نقول : لا بالحصول فيه بل بتحصيله ، والضرورة تحكم بوجود مايراد الحصول فيه ، وعدم مايراد تحصيله ، ولاشك أنها شيء ذو وضع ؛ لأن المفارق تمتنع الاشارة اليه، والحصول فيه؛ وأنها لاتنقسم ، وإلا فالجهة أحد جزأيها ؛ فانا اذا فرضنا الاشارة أو الحركة أفضت إلى جزئها الأقرب ، فأن انتهت فهو الجهة دون ماوراءه ، وإلا فالجهة ماوراءه دونه ؛ فهى نهايات وحدود ، وإلا لكانت متحيزا بالاستقلال فكان منقسما . وأيضا : فلولم تكن حدودا ، فأما الخلاء وأنه محال ، اوالملأ المتشابه فلا يكون أحد جزأيه مطلوبا بالطبع ،والآخر متروكا بالطبع ، وقد علمت أن الجهات على كثرتها اعتبارية ، ماعدا العلو والسفل ،فأنهما جهتان حقيقتان ، اذا لابد من جسم يحددهما ، ويكون كريا ليتحدد القرب بمحيطه وهو العلو ، والبعد بمركزه وهو السفل ؛ لأن غير الكرى لايحدد إلا القرب منه ، وأما البعد منه فغير محدود، ويكون واحدا ، وإلا فأما أن يحيط بعضها ببعض، فيكون المحيط هو النهاية، ويكون كافيا لتحدد الجهتين به ، أولا يحيط؛ بل يكون كل منهما فى جهة من الآخر، فتكون الجهة متحددة قبلهما لابهما ، والمفروض خلافه ، فقد ثبت وجود كرة بها تتحدد الجهات محيطة بالكل ، وهو المطلوب .

ثم له أحكام :

منها : أنه بسيط ، والا جاز انحلاله ؛ واللازم باطل ، أما اللزومية ؛ فلأن

البسيط يمكنه أن يلاق بأحد طرفيه مايلاقيه بالآخر ؛ لتساويهما، وأما بطلان اللازم : فلان ذلك لايكون إلا بالحركة المستقيمة ، وهى لاتكون إلا من جهة إلى جهة ، فتكون الجهة متحددة قبله لانه ، هذا خلف .

ومنها : أنه شفاف ، وكذلك سائر الافلاك ؛ لأنها لاتحجب الأبصار عن رؤيةما وراءها .

واعلم : أن هذا لايتمشى فى المحدد، إذ ليس له وراء ، إلا أن يقال : لو كان ملونا لوجب رؤيته ؛ فنقول : ولم لايجوز أن تكون هذه الزرقة المرئية لونه؟ لايقال : ذلك أمر يحس به فى الشفاف إذابعد عمقه، كما فى ماء البحر ، لأنا نقول: قد تكون لونا حقيقيا ، وما الدليل على أنه لايحدث إلا بذلك الطريق التخيلى؟

ومنها : أنه لاثقيل ولاخفيف ؛ لأنهما مبدأ الميل الصاعد والهابط ، وهما بالاستقامة ، فيقتضى تحدد الجهة قبل ، ولايعم الأفلاك ، والحجة العامة: أنها متحركة بالاستدارة، بدلالة الأرصاد ، ففيها مبدأ ميل مستدير ، فلايكون فيها مبدأ ميل مستقيم ؛ لتنافيهما . وقد يمنع التنافى ؛ إذ قد يجتمعان ويحصل باجتماعهما حركة مركبة كالدحرجة وكما فى العجلة ، وليست حركة الاستدارة صارفة.

ومنها : أنه لاحار ولابارد ، قال ابن سينا : لتلازم الثقل مع البرودة، والخفة مع الحرارة . وللمانع بأن يمنع التلازم مطلقا ، بل فى العناصر ، فأن قال : الحرارة علة الخفة، فيمتنع التخلف ، قلنا : قد يتخلف الأثر لعدم القابل كالحركة، فأنها توجب الحرارة، والأفلاك متحركة وغير حارة ، لأن مادتها غير قابلة ،

وقال الأمام الرازى : لو كانت هى حارة لكانت فى غاية الحرارة لوجود الفاعل والقابل من غير عائق، والتالى باطل، وإلا كان الاقرب أسخن، كرءوس الجبال الشامخة، ولاستحالة أن تسخن الشمس وحدها دون السموات ، مع أنها أضعاف اضعافها. قلنا : مراتب السخونة مختلفة بالنوع ، فربما لاتقبل مادة الفلك إلا مرتبة ما ضعيفة ، ثم أثر التسخين قد لايصل الينا ، وهو منقوض بتسخين

الشمس ، والقياس عليها ضعيف ؛ لأنها لاتسخن بل أشعتها ، ولذلك اذا انعكست احرقت كما فى المرايا المحرقة ، وماذكره منقوض بكرة النار لثبوتها عندهم.

ومنها : أنه لارطب ولا يابس ؛ لأن الرطوبة سهولة قبول التشكل وتركه ، واليبوسة عسره ، ولايتصور ذلك إلا بالحركة المستقيمة .

ومنها : أنه لايقبل الكون والفساد ؛ لأن كل جسم له حيز طبيعى ، فللصورتين الكائنة والفاسدة لكل حيز طبيعى ، فإن اتحد حيزهما كان لجسمين حيز واحد طبيعى وأنه محال ؛ لأنهما لايحصلان فيه لامتناع التداخل ، فلابد من خروج الجسمين أو أحدهما عنه ، وهو بالحركة المستقيمة . والجواب : أن الصورتين قد تقتضيان حيزا واحدا ، إذ قولك لانهما لايحصلان فيه الى آخره فرع اجتماع الصورتين ، وأنه محال ، بل تعدم واحدة عندما توجد الأخرى.

ومما يحققه : أن الصورتين مع اختلافهما لايمتنع اشتراكهما فى لازم واحد ، وهو اقتضاء ذلك الحيز

ومنها : أنه لايتحرك فى الكم ؛ أما محدبه : فلأنه لو ازداد لكان ثمة مكان خال ينتقل اليه ، وقد علمت أن ماوراءه عدم محض ، ولو انتقص لزم خلو مكانه إذ ليس ثمة شىء ينتقل اليه بدله ، وأما مقعره : فلأنه مثل المحدب للبساطة ، فيمتنع عليه مايمتنع على المحدب ؛ لأن حكم الشىء حكم مثله ، فكذا محدب المحوى ؛ لعدم المكان وامتناع الخلاء ، فكذا مقعره الى أن يستوعب الأفلاك ، ولايخفى عليك أن امتناع حركة المحدب ليس له لذاته ، فلا يجب مشاركة المقعر له ، وأنه لايتأتى فى سائر الأفلاك ، وأما على رأينا فالمنع ظاهر ؛ لجواز الخلاء ، ولجواز خلق الله تعالى جسما فى مكانه ،

ومنها : أن فيه مبدأ ميل مستدير ؛ لأن أجزاءه متساوية للبساطة ، فلا يكون اختصاص البعض بحيزه دون الآخر أولى من عكسه ، فاما أن لايحصل كل جزء فى حيز ما وأنه محال ، أو يحصل الكل فى الكل إما معا ، وأنه محال ،

وإما بدلا ، وذلك يقتضى كونه متحركا بالاستدارة، والاشكال عليه ، أنه بناء على البساطة ولم تثبت لغير المحدد من الأفلاك ، وإن سلم فأما أن يتحرك الى جميع الجهات، وأنه محال ، أو الى بعضها، وأنه ترجيح بلا مرجح ، وأيضا : فلابد من قطبين ساكنين ودوائر ترسمها الاجزاء حولها بحركات مختلفة بالسرعة والبطء مع استواء جميع النقط فيه وصلاحيتها للقطبية؛ وأنه ترجيح بلا مرجح، ولا يمكن أسناد ذلك الى موجب بالذات ؛ لأنه لا تخصيص الا لمرجح معد للقابل ، ونسبته الى جميع الاجزاء سواء ، بل الى مختار ، واذا وجب الرجوع بالآخرة الى فعل المختار ؛ فليعترفوا به أولا ؛ فأنه يخفف عنهم كثيرا من المؤنات

ومنها : أنه ليس فيه مبدأ ميل مستقيم ؛ لمنافاته للميل المستدير ، وقد عرفت مافيه .

ومنها : أنه قيل : هو المتحرك بالحركة اليومية، وهو المحرك لجميع الأفلاك معه فى اليوم بليلته دورة تامة تقريبا، وهو الفلك الاعظم، وحركته تسمى الحركة الاولى وقطباها قطبا العالم، ومنطقته تسمى معدل النهار لسبب ستقف عليه وهى حيث لجميع الكواكب فيه طلوع وغروب، تكون ملازمة لسمت الرأس . بخلاف الشمس فأنها تميل هناك تارة الى الشمال متباعدة عن سمت الرأس قليلا قليلا الى غاية ما، ثم ترجع متقاربة إليه قليلا قليلا حتى تسامت، ثم تميل الى الجنوب كذلك ، هكذا دائما، فعلم أن مدار الشمس مائل عن معدل النهار ، ليس فى سطحه ، والشمس إذ قارنت كوكبا ما من الثابتة خلفته إلى المغرب ، فعلم أن لها حركة الى المشرق أسرع من حركة الثوابت بها تدرك الثوابت التى تكون فى جهة المشرق منها . ثم تتجاوزها مخالفة إياها الى المغرب ، وتفرض دائرة موازية لمدارها فى الفلك الأعظم، قاطعة لجميع ما تحتها ، كأنها مدار الشمس انبسطت ، وتسمى منطقة البروج ، وفلك البروج ، ومنطقة الحركة الثانية . وأنها تقطع معدل النهار بنصفين ، وكذلك كل دائرتين عظيمتين تفرضان فى كرة ؛ والتقاطع يكون على

نقطتين مشتركتين ، وتسميان نقطتى الاعتدال ، فما تتجاوزه الشمس الى الشمال هو الاعتدال لربيعى ، ومانتجاوزه الى الجنوب هو الاعتدال الخريفى؛ ويفرض على منتصفها فى كل جانب نقطة وهو حيث تكون غاية البعد بين المنطقتين تسميان نقطتى الانقلابين ، فالتى فى طرف الشمال الانقلاب الصيفى ، والتى فى طرف الجنوب الانقلاب الشتوى ، وبهذه النقط الأربع تنقسم منطقة البروج أربعة أقسام متساوية . ثم قسموا كل قسم ثلاثة أقسام متساوية . فيكون المجموع اثنى عشر قسما ، يفصل بين كل قسمين نصف دائرة، فيحيط بها ست دوائر ، وسموا كل قسم برجا ، ثم قسموا كل برج ثلاثين قسما سواء، وسموها درجا وقسموا كل درجة ستين قسما سواء ، وسموها دقائق، والدقائق ستين قسما وسموها ثوانى ، وهكذا ثوالث وروابع فما زاد ، واخذوا أسماء البروج من صور تخيلوها من كواكب كانت موازية لها حين التسمية ، وأنها تزول بالحركة البطيئة التى للثوابت والاسماء بحالها ، فأن البروج أقسام الفلك التاسع ، وابتدءوا بما يلى الاعتدال الربيعى من جانب الشمال الى أن يتم الدور بما يليه من جانب الجنوب ، فصارت ثلاثة منها بين نقطتى الاعتدال الربيعى والانقلاب الصيفى ، هى: الحمل والثور والجوزاء ، وتسمى بروجا ربيعية ، لأن الربيع عبارة عن زمان كون الشمس فيها ، وثلاثة بين الانقلاب الصيفى والاعتدال الخريفى : هى: السرطان والأسد والسنبلة ، وتسمى بروجا صيفية ؛ لمثل مامر ، وثلاثة بين الاعتدال الخريفى والانقلاب الشتوى : هى : الميزان والعقرب والقوس، وتسمى بروجا خريفية ، وثلاثة بين الانقلاب الشتوى والاعتدال الربيعى ، وهى : الجدى والدلو والحدوث ، وتسمى بروجا شتوية . وهذا الترتيب يسمى التوالى ، وهو من المغرب الى المشرق ، وعكسه يسمى خلاف التوالى ، وهو من المشرق إلى المغرب . ثم توهموا دائرة مارة بالأقطاب الاربعة، أعنى قطبى معدل النهار وقطبى فلك البروج وسموها بهذا الاسم . ولا بد أن تمر بغاية البعد بين المنطقتين، فن

المعدل بالانقلابين ، ومن المنطقة بنظيريهما ، وقطباهذه الدائرة الاعتدالان ، إذ يجب أن يقعا فى الدائرتين ، فانها مقاطعة لهما على قوائم ، وكل دائرة تقاطع أخرى على قوائم ، فيكون قطب كل نقطة من الآخرى ، والواقع فيهما هو موضع تقاطعهما ، وهما الاعتدالان . وتوهموا دائرة أخرى تمر بقطبى معدل النهار وجزء ما من منطقة البروج ، أو بكوكب ، وسميت دائرة الميل ، والقوس الواقعة من هذه الدائرة بين المعدل وبين ذلك الجزء من المنطقة ميل ذلك الجزء ، والواقعة بينه وبين الكوكب بعده ، وتوهموا دائرة أخرى مارة بقطبي منطقة البروج وبجزء ما من معدل النهار ، أو بكوكب ما ، وسموها دائرة العرض والقوس الواقعة منها بين المنطقة وبين ذلك الجزء ، أو ذلك الكوكب عرض ذلك الجزء أو الكوكب ، فهى خمس دوائر توهموها لا بالنسبة الى السفليات ، ثلاثة متحدة بالشخص ، هى معدل النهار ، والمنطقة ، والمارة بالأقطاب الأربعة ، وثنتان متحدتان بالنوع لا يتناهى أشخاصهما ، وهما دائرتا الميل والعرض ، وكل واحدة منهما قد تنطبق بالمارة بالأقطاب ، إذا كان الكوكب أو الجزء عليها ، وتوهموا خمس دوائر أخر بالنسبة إلى السفليات ،

احداها : الدائرة الفاصلة بين النصف الظاهر والنصف الخفى من الفلك ، وتسمى دائرة الافق ، وتختلف بحسب البقاع ، وقطباها سمت الرأس والقدم ، وأربعة تمر بقطبيها ،

فالثانية : تمر بقطبي الأفق ، وبقطبي معدل النهار ، وهى دائرة وسط السماء ، وتفصل بين الصاعد والهابط من الفلك ، وبين النصف الشرقى والغربى منه ، وقطباها نقطتا المشرق والمغرب من الأفق

والثالثة : تمر بقطبي الأفق وبقطبى هذه ، أعنى وسط السماء ، وتسمى دائرة أول السموت وتفصل بين النصف الشمالى والنصف الجنوبى من الفلك ، وقطباها نقطتا الشمال والجنوب من الأفق .

والرابعة: تمر بقطبي الافق، وبقطبي المنطقة، وتسمى دائرة السمت، وعرض اقليم الرؤية، ووسط سماء الرؤية؛ لأنها تفصل بين نصفى فلك الثوابت، وفيه كواكب مرئية.

والخامسة: تمر بقطبي الافق، وبكوكب ما، وتسمى دائرة الارتفاع؛ إذ قوس منها بين الأفق وبين الكوكب، من جانب المشرق ارتفاعه، ومن جانب المغرب انحطاطه، وهذه الدائرة عند غاية ارتفاع الكوكب تنطبق بدائرة وسط السماء، إن لم يكن على دائرة أول السموت، وعليها إن كان عليها،

وهذه الدوائر، ثلاث منها لا تتغير فى كل بقعة وهى: دائرة الأفق، ووسط السماء، وأول السموت، وثنتان منها تتغيران آنا فآنا، وهى: دائرة الارتفاع بحركة الكواكب، ودائرة وسط سماء الرؤية بحركة قطبي منطقة البروج بتحريك المعدل لهما بالحركة اليومية،

فهذه أمور موهومة ولا وجود لها فى الخارج، ولا حجر فى مثلها، ولا تتعلق باعتقاد، ولا يتوجه نحوها إثبات وإبطال. إلا أنا أوردناها لتقف على مقصدهم، وإذا رأيته محض تخيلات أو هن من بيت العنكبوت، لم يهلك سماع هذه الألفاظ ذوات القعاقع.

المقصد الثالث: فى فلك الثوابت: قد زعموا أن لها حركة بطيئة، وأنها تتم الدورة فى ثلاثين الف سنة، وقيل: فى ستة وثلاثين؛ إذ قد أحس منها بحركة بطيئة بالرصد، واعتقادهم أنها تتم الدورة، فقدروا بالحساب تمام الدور فى هذه المدة. وإنما سميت بالثوابت: إما لبطء حركتها فلا تحس وإما لثبات أوضاعها بعضها من بعض، ولنختم هذا البحث بفائدتين تنفعانك فيما بعد

الأولى: الفلك الموافق المركز: ما مركزه مركز العالم، وهو مركز الأرض، ويكون له سطحان محيطان به من داخل وخارج، هما محدبه ومقعره، والخارج المركز: فلك محيط بالأرض ليس مركزه مركزها؛ بل يقع إلى

جانب منها ، ويكون فى ثخن فلك آخر ، ويسمى المائل ، وينقسم إلى قسمين ويسميان بالمتممين، وهما آخذان من غلظ بقدر خروج مركزه عن مركز العالم يتدرج الى دقة حتى ينتهى بنقطة مماسة للخارج ، من أحدهما لمحدبه ، ومن الآخر لمقعره ، متبادلين فى الغلظ والدقة ، فيكون غلظ كل فى مقابلة الدقة من الآخر ، بحيث يكون حجم مجموع الداخل والخارج فى جميع الأجزاء سواء ، ويكون فى الوسط منهما حجمهما سواء ، ويكون مقعر الداخلانى موازيا لمحدب الخارجانى ، ومركزهما واحدا هو مركز العالم .

والتدوير: عبارة عن كرة مركوزة فى ثخن فلك، بحيث يماس محدبه بنقطة، ومقعره بأخرى ، ويكون قطره بقدر ثخن الفلك ، ولا يتصور له مقعر ، ويتحرك مركزه بحركة الفلك دائرا حول مركز العالم ، ويرسم بمركزه دائرة مركزها مركز الحامل ان كان موافقا، وان كان خارجا

الثانية : الموافق المركز: يقطع عند مركز الأرض فى أزمنة متساوية قسيا متساوية ، ويحدث زوايا متشابهة، ولايختلف منه قربا وبعدا ، فلا يحس فيه بسرعة وبطء ، وأما الخارج المركز : فأنه لايختلف قربا وبعدا ، وأنه يقطع حول مركز نفسه قسيا وزوايا متشابهة ، لكنها تختلف بالنسبة الى مركز العالم؛ لأن أحد نصفيه وهو الذى فيه مركز العالم أقرب الينا ، وغاية القرب عند نقطة فى وسطه بها يماس مقعر المائل ، وتسمى الحضيض ، والنصف الآخر أبعد منه، وغاية البعد عند نقطة فى وسطه بها يماس محدب المائل ، وتسمى الأوج ، فيرسم وهو فى النصف الأوجى قوسا وزاوية أصغر فيرى أبطأ ، وفى النصف الحضيضى قوسا وزاوية أكبر فيرى المتحرك أسرع ، وأما التدوير فتكون حركته فى أحد نصفيه إلى التوالى من حامله ، فيكون المحسوس مجموع حركته وحركة حامله، فيرى أسرع ، وفى النصف الآخر الى خلاف التوالى، فيكون المحسوس فضل حركة حامله على حركته فيرى أبطأ ،

بل ربما ساواه فى الحس فيرى واقفا ، وربما زاد عليه فيرى راجعا ، ولأنه يتدرج من سرعة الى بطء ، فتكون بينهما حركة وسطى ؛ ولأنه يرجع بعد الاستقامة، ويستقيم بعد الرجوع ، فيكون كل منهما محفوفا بوقوفين . وأيضا فأحد نصفى التدوير أبعد منا، فيرى القوس المقطوع منه أسرع ، ومنتصفه هو البعد الأبعد ، ويسمى ذروة ، والنصف الآخر منه أقرب ، ومنتصفه هو البعد الأقرب ، ويسمى الحضيض

المقصد الرابع : فى فلك الشمس : وهى اما على فلك مركزه خارج عن مركز العالم ، أو على تدوير يحمله فلك موافق المركز ، والا لم تختلف بعدا وقربا ، فلا تختلف سرعة وبطأ كما علمت ، والتالى باطل بالرصد ، وكيف كان فله فلكان ، إما خارج مركز ومائل ، وإما تدوير وحامل ، وله حركتان، واختلاف واحد هو سرعته فى نصف من فلكه ، وبطؤه فى نصف بعينه لا يتغير ذلك ؛ فلنفرض التدوير بحيث يتم دوره مع دورة حامله ، وقطره بقدر بعد مركز الخارج عن مركز العالم ، لتكون الدائرة التى يرسمها مجموع الحركتين بعينها كالتى يرسمها خارج المركز سواء

المقصد الخامس : فى أفلاك القمر : وهو وجد لا كالشمس حيث تسرع فى نصف بعينه، وتبطىء فى نصف ، بل يسرع ويبطىء فى جميع الأجزاء ، فعلم أنه على تدوير يتم دوره قبل دورة حامله ، ثم اذا قيس سرعة الى سرعة، وبطء الى بطء لم يكن مثله بل أسرع أو ابطأ . فعلم أن تدويره مركوز فى ثخن فلك خارج المركز ، ثم وجد غاية سرعته فى تربيعى الشمس ، فهو فى حضيض الخارج والأوج يقابله ضرورة ، فله فلك آخر يخرج أوجه الى خلاف جهة حركته، وهو الذى الخارج المركز فى ثخنه وسميناه المائل ، فيجتمع القمر والأوج عند المقابلة ، ثم يتقابلان فى التربيع الثانى ، ثم يجتمعان عند الاجتماع وفى غير

الاجتماع والمقابلة تكون الشمس متوسطة بينهما يتباعدان عنها بعد الاجتماع الى المقابلة ، ثم يتقاربان منها بعد المقابلة الى أن يجتمعا ، وليس منطقة المائل فى سطح فلك البروج ، والا كان القمر ملازما له لايتعداه الى الشمال ولا الى الجنوب ، فيكون ينخسف فى كل مقابلة لتوسط الأرض بينه وبين الشمس ، واللازم منتف ، بل تقاطعه وتقطعه بنصفين على نقطتين يسميان العقدتين والجوزهرين ،

أحداهما : هى التى اذا جاوزها حصل فى الشمال. وتسمى الرأس ، والأخرى: مقابلتها التى اذا جاوزها حصل فى الجنوب وتسمى الذنب ، ثم اذا رصدنا كسوفا فى احدى العقدتين ، ثم كسوفا آخر فيها بعد زمان طويل ، رأينا الثانى متأخرا عن الأول الى جهة المغرب ، فعلمنا أن للعقدتين حركة الى خلاف التوالى ، فله فلك آخر يحركهما ، ولظهور حركته فى الجوزهرين سميناه فلك الجوزهر ، فالقمر اذا وصل الى الرأس كان على منطقة البروج ، فلم يكن له عرض ، ثم اذا جاوزه كان له عرض فى الشمال يتزايد قليلا قليلا الى أن يصل الى منتصف مابين العقدتين ، وعنده يكون غاية العرض ، ثم يتناقص قليلا قليلا الى أن يحصل فى الذنب ، فيكون عديم العرض ، ثم يصير ذا عرض فى الجنوب كما وصفناه . وغاية العرض فى الجانبين سواء ، ثابت لايزيد ولا ينقص ، والتزايد والتناقص بنسبة واحدة . فهى متساوية فى الاجزاء المتقابلة ، فقد تلخص مما ذكرناه أن له أربعة أفلاك ، تدوير ، هو فى حامل ، هو فى نحن مائل ، يحيط به موافق . وله أربع حركات ، فللتدوير الى التوالى فى نصف ، والى خلافه فى نصف ، وللخارج الى التوالى ، وللآخرين الى خلاف التوالى ، وله فى الطول اختلافات ثلاثة ، الذى بسبب التدوير ، والذى بسبب الخارج ، والذى بسبب تفاوت قطر التدوير فى قربه وبعده ، بسبب حامله الخارج ، وفى العرض واحد

تنبيه : هذه الاصول يلزمها أن يكون القمر تشابه حركته حول مركز الخارج محاذاة قطر تدويره المار بالذروة والحضيض له ، وأن يكون تساوى قربه وبعده عند مركز الخارج دون مركز العالم ، ثم انهم وجدوه بخلافه ، فتشابه حركته حول مركز العالم والمحاذاة لنقطة غير مركزهامن جانب الأوج لتوسط مركز الخارج بينها وبين مركز العالم ، وانتفاء اللازم يوجب انتفاء الملزوم ؛ كيف وماذكروه استدلال بوجود اللازم على وجود الملزوم ؟ وإنما يصح اذا علم المساواة ، ولم تعلم ؛ إذ يجوز ان يكون ثمة وضع آخر يستلزم هذه الحركات ؛ لجواز اشتراك الأمور المختلفة فى اللوازم ، وليس انتفاؤه ضروريا ، ولا مبرهنا

المقصد السادس : فى أفلاك الخمسة الباقية : انها تكون سريعة، فتأخذ فى بطء يتزايد الى أن تقف أيا ما ، ثم تأخذ فى الرجوع متدرجا فى السرعة فى رجوعها الى حد ما ، ثم تأخذ فى البطء الى أن تقف ثانيا، ثم تستقيم متدرجا فى السرعة الى غاية ، ويعرض ذلك لها فى جميع الأجزاء ، فعلم أنها فى تدوير ، ثم انها تكون غربية من الثوابت ، فتلحقها مقارنة ، ثم تفارقها مخلفة لها الى المغرب ، فعلم أن حامل تدويرها متحرك الى المشرق ، والزهرة وعطارد يقارنان الشمس، ثم يتفرقان فيطلعان بعدها متباعدين عنها الى حد ما، ثم يرجعان متقاربين منها حتى يقارناها ثانية ، ثم يغربان ، فيغربان لابعدها ، ويطلعان قبلها متباعدين عنها الى حد ما ، ثم يرجعان حتى يقارباها ، فعلم أن مركز تدويرهما خاصة ملازم لمركز الشمس ، والبواقى ليست كذلك ، فان رجوعها انما يكون وهى فى مقابلة الشمس، فهى فى الحضيض حينئذ ؛ والخمسة يختلف بعدها الصباحى والمساءى عن الشمس ، ولا يتصور ذلك إلا بقرب تدويرها من الأرض تارة ، وبعده أخرى ، فاذا حامل تدويرها فلك خارج المركز ، والبعد المذكور يكون لعطارد فى الجوزاء والجدى أعظم مما له فى سواها ، فهوأقرب

الى الأرض ، فهو فى الحضيض ، والأوج مقابله ، فهو اذا متحرك الى المغرب ، إذ لو كان ثابتا لم يصل الى الحضيض فى الدورة الا مرة ، ولو تحرك الى المشرق لزم أن يتحرك فى نصف الدورة ثلاثة بروج ، وفى نصفها تسعة ، فيقابله فى الميزان وفى الحمل ، فمركز التدوير له محرك ، ويسمى المدير ، ثم هذا البعد فى الميزان أعظم منه فى الحمل ، فهو أقرب الى الأرض ، فعلم أن المدير خارج مركز . ثم يختلف بعد الشمس عن الثوابت ، وهى فى الاعتدالين ، واذا رصدنا كسوفين وهى فيهما ، يظهر ذلك فى الدهور الطويلة ، فهى متحركة والأوجات توافقها ، فهو اما لاتحاد المحرك ، وإما لتوافقها فى الحركة جهة وكما ، ثم ان عرض الزهرة وعطارد ليس ثابتا كما للقمر ، بل عرض زهرة شمالى أبدا ، وعرض عطارد جنوبى أبدا ، كأن النصفين يتبادلان ، فاذا كانت الزهرة على الرأس كان مدارها منطبقا على سطح منطقة البروج ، ثم إذا جاوزت وحصل فى النصف صار ذلك النصف شماليا ، ويتباعد عنها إلى غاية العرض ، ثم يقرب منها حتى ينطبق عليها وهى فى الذنب ، ثم تصير فى النصف الآخر وقد صار هو شماليا ، والآخر جنوبيا ، ويتباعدان غاية ما ثم يتقارب . وأما عطارد فبالعكس من ذلك ، فيكون عند الانطباق فى الذنب ، ويتجاوزه الى النصف الجنوبى متباعدا ، ثم ينطبق وهو يتجاوزه الى النصف الآخر ، وقد صار جنوبيا ، ثم لهما عرضان آخران ، فان القطر المار بالذروة والحضيض ينطبق تارة على المنطقة ، وكذلك القطر المار بالبعدين الأوسطين ، وكيفيته مسطورة فى كتبهم

واعلم أنهم لما اعتقدوا أن حركة الافلاك يجب أن تكون دورية تحيروا فى مبدأ هذه الاختلافات ، ولم ينتبهوا فيه بذات شفة ، والذى ينحى بالهدم على قاعدتهم أفلاك عطارد بعد ماقدمناه ، أنها تستلزم تشابه حركة مركز التدوير حول مركز الحامل ، والمدرك بالرصد خلافه ، فانها وجدت لنقطة تسمى مركز معدل المسير ، وهى بين مركز العالم ومركز الخارج ، وفى المكان المفر

حركات الافلاك إرادية ، فماذا يمنع أن تختلف بحسب مايتعاقب عليها من إرادات جزئية ؟ إذ قد علمت أنها لايكفى فى الحركة الجزئية التعقل الكلى والحق إحالة ذلك كله إلى القادر المختار

القسم الثانى . فى الكواكب : وكلها شفافة مضيئة إلا القمر فانه كمد، بل نوره من الشمس لاختلاف أشكاله ، بحسب قربه وبعده منها، وفيه مقاصد :ــ

المقصد الأول : فى الهلال والبدر ، القمر لما كان يستضىء من الشمس فنصفه المقابل لها أبدا مضىء، ونصفه الآخر مظلم ، ولما كان تحت الشمس، فاذا كان القمر مقارنا لها كان وجهه المضىء اليها دوننا فلا نرى له ضوأ ، وكانت دائرة الرؤية منطبقة على دائرة الضوء، وهى الفاصلة بين المضىء والمظلم منه ، ونفرض دائرة الرؤية ثابتة ، ودائرة الضوء تزول بزواله عن المسامتة ، فبعد الانفراج بينهما نرى قوسا من الوجه المضىء ولايزال ذلك يكبر حتى يصير الوجه المضىء الينا، وينطبق الدائرتان مرة أخرى فنراه بدرا، ثم يتقاربان فيتقاطع الدائرتان وينحرف عنا المضىء حتى يخفى بالكلية وهو المحاق ، وانما لايرى يوما وأكثر بعد المقارنة وقبلها لضعف ضوئه ودقته وقربه من الشمس مع ضوئها فيمتنع من ابصاره .

المقصد الثانى : فى خسوف القمر، وهو أنه قد يكون بقرب العقدتين، فتكون الأرض بينه وبين الشمس فتمنع ضوءها عنه فيرى كمدا كما هو لونه الأصلى، ولأن جرم الأرض أصغر من جرم الشمس فيقع الظل مخروطا ، فان لم يكن للقمر عرض انخسف كله لأنه أصغر من الأرض ، وان كان له عرض ، فان كان بقدر نصف قطر القمر ونصف قطر الظل لم ينخسف ، وان كان أقل انخسف بعضه، وذلك بقدر تقاطع القطرين

المقصد الثالث : فى كسوف الشمس، عند اجتماع القمر بالشمس ان لم يكن للقمر عرض حجب بيننا وبين الشمس فلم نر ضوء الشمس ، بل نرى لون القمر الكمد

فى وجه الشمس ، فنظن أن الشمس ذهب ضوءها وهو الكسوف . ويكون ذلك بقدر صفحة القمر ، فربما كسف الشمس كلها ، وان كان أصغر منها، لأنه أقرب الينا، فيوتر قطره الزاوية التى توترها الشمس كذا ، وربما تكون الشمس فى حضيضها ، فلقربها ترى أكبر، والقمر فى أوجه، فلبعده يرى أصغر، فلا يكسف جميع صفحتها، بل يبقى منها حلقة نور محيطة به ، وقد روى أنها رؤيت وان كان للقمر عرض فان كان بقدر مجموع نصف قطرها لم يكسفها ، وان كان أقل منهما كسفها بقدر ذلك

واعلم أن ابن الهيثم قال فى اختلاف تشكلات القمر : أنه يجوز أن يكون ذلك ؛ لأن القمر كرة مضيئة نصفها دون نصف ، وأنها تدور على نفسها بحركة مساوية لحركة فلكها ، فاذا كان نصفه المضىء الينا فبدر أو المظلم فمحاق ، وفيما بينهما يختلف قدر ما نراه من المضىء ، ويبطله ماذكرناه من أمر الخسوف والكسوف ؛ والاعتراض بعد تسليم الأصول أن نفى هذا الاحتمال لاينفى جميع الاحتمالات ، فلعل ثمة سببا آخر، ثم ماذكرتم يجوز أن يكون لخلق الفاعل المختار النور فى الشمس والكواكب ، أو استضاءتها بكواكب أخر مستورة عنا ، كيف ولا يلزم كون تلك الكواكب نيرة، بل ربما تكون مقابلاتها توجب ذلك

المقصد الرابع : فى محو القمر ، وفيه آراء :

الأول : قيل خيال . قلنا : فيختلف الناظرون فيه .

الثانى : قيل شبح ماينطبع فيه من السفليات من الجبال والبحار . قلنا : فيختلف باختلاف القمر فى قربه وبعده وانحرافه عما ينطبع فيه .

الثالث : السواد الكائن فى الوجه الآخر . قلنا : فلا يرى متفرقا .

الرابع : تسخين النار . قلنا : لاهو مماس للنار ، ولا قابل للتسخن عندكم .

الخامس : جزء منه لايقبل النور . قلنا : فاذا لايضطرد القول ببساطة الفلكيات ، ويبطل جميع قواعدكم .

السادس : وجه القمر فانه مصور بصورة أنسان . قلنا : فيتعطل فعل الطبيعة عندكم ؛ لأن لكل عضو طلب نفع أو دفع ضر .

السابع : أجسام سماوية حافظة لوضعها معه ، وهذا أقرب ، لكن لا يصلح للتعويل

المقصد الخامس : فى المجرة ، قيل : احتراق حدث من الشمس فى تلك الدائرة فى بعض الأزمان ، وقيل : بخار دخانى ، وقيل : كواكب صغار لا تتمايز حساً .

والغرض من نقل هذه الاختلافات ، ابداء ما ذكروه من الخرافات ، ليتحقق للعاقل الفطن أنه لا ثبت لهم فيما يقولونه ، ولا معول على ما ينقلونه ، وإنما هى خيالات فاسدة ، وتمويهات باردة ، يظهر ضعفها بأوائل النظر ، ثم البعض بالبعض يعتبر

القسم الثالث فى العناصر : وفيه مقاصد

المقصد الأول : المتأخرون على أنها أربعة أقسام ،

خفيف مطلق : يطلب المحيط فى جميع الأحياز ، وهى النار ، وهى حارة بالحس ويابسة لأنها تفنى الرطوبات : فان قيل : أليست فسرت اليبوسة بعسر قبول الأشكال وتركها والنار بخلافه سهلة التشكل والترك ؟ قلنا : ذلك فيما عندنا من النيران وهى مغلوبة بالهواء ، فلم قلت أن النار البسيطة كذلك ؟

وخفيف مضاف : يقتضى أن يكون تحت النار وفوق الآخرين ، وهذا هو خفته المضافة وهو الهواء ، حار رطب بالطبع أى لو خلى وطبعه لأحس منه بالكيفيتين ، وكذلك فى سائر العناصر ، وما يعرض له من البرد لمجاورة الأرض

وثقيل مطلق : يطلب المركز ، وهى الارض ، باردة يابسة ويحققهما الحس .

وثقيل مضاف : يقتضى أن يكون فوق الأرض وتحت الآخرين ، وهذا ثقله المضاف ، وهو الماء ، بارد رطب بالطبع ، وطبيعته الجمود ، لأن طبيعته البرد وأنه يوجب جمودة ، لكن الشمس تذيبها .

المناقضة : لم لا يجوز أن لا تكون أربعة ؟ بل الحق أحد الأقوال التى نذكرها ، إذ قيل واحدة ، على خمسة أقوال .

الأول : إنما هى النار لشدة بساطتها ، إذ الحرارة مدبرة للكائنات ،ولأنها تحيل الغير الى طبعها ، وحصلت البواقى بالتكاثف .

الثانى : الهواء لرطوبته ومطاوعته للانفعالات ، ويحصل النار بالحرارة الملطفة ، والباقيان بالبرودة المكثفة .

الثالث : الماء إذ قبوله التخلخل والتكاثف محسوس .

الرابع : الأرض وحصلت البواقى بالتلطيف .

الخامس: البخار لتوسطه بين الأربعة .

وقيل : لابد من التعدد ، فاثنان على ثلاثة أقوال .

الأول : النار، لأنها فى غاية الخفة والحرارة ، والأرض لأنها فى غاية الثقل والبرودة ، والهواء نار مفترة ، والماء أرض متخلخلة بالمزج .

الثانى : الماء والارض، لافتقار الكائنات الى الرطب للانفعال ،واليابس للحفظ

الثالث : الارض والهواء ، لمثل ذلك .

وقيل . ثلاثة هى : الارض ، والماء ، والهواء ، لما مر ، والنار للحرارة المدبرة ، وقيل : أجسام صلبة غير متجزئة لانهاية لها .

وقيل : السطوح ، ولايكفى إبطال بعضها بالحجة ، بل لابد من إبطال الجميع وهو مما لاسبيل اليه ، سلمنا ، لكن لم قلتم أن الأجسام ليست متجانسة ويكون الاختلاف فى الصفات للفاعل المختار ؟ سلمنا أنها أربعة ، فلم لايجوز أن تكون خفيفة طالبة للمحيط ، أو ثقيلة طالبا للمركز، ويكون مافيها من التفاوت لتفاوتها فى الثقل والخفة ؟ ثم لم يقم دليل على وجود كرة النار عند المحيط ، وإنما المشاهد استحالات تحدث لبعض الأجسام كما عند الأبراد والأحراق وإن سلم ، فما الدليل على أن البسيط منها يصعب تشكله ؟ وهل الى ذلك طريق الا التجربة ؟ وكيف التجربة فيها وافناؤها الرطوبات افناء للأجزاء المائية ولا دليل فيه على اليبوسة ، فان الهواء أيضا يعمل ذلك . فان قلت : ذلك لما فيه

من أجزاء نارية ، قلنا : فيجب أن لايكون الهواء البارد فاعلا لذلك .

وبالجملة : فلا يمكن القطع به وعليكم الدليل ، وكيف وشعاع الشمس يفعل ذلك مع أنه لايوصف بحر ولا يبوسة . ولاغيرهما من الكيفيات ؟ ثم لانسلم أن الهواء حار ، وإنما يستفيد الحر من أشعة الشمس ، فلذلك كلما كان أرفع كان أقل حرا ، حتى يصير زمهريرا ، فلم قلتم إن ذلك ليس له بالطبع ؟ ولانسلم : أنه رطب ، فإنكم اتفقتم على أن مخالطة الرطب باليابس تفيده استمساكا ، والهواء ليس كذلك . ثم لانسلم : أن طبيعة الماء الجمود ، ولو كان كذلك كان باطن الماء بالانجماد أحرى من ظاهره ، فظاهر أن جموده ببرد الهواء ، فالبارد بالطبع الهواء ، والماء بطبعه لابارد ولا حار ، وكيف تجمعون بين قولكم طبيعته الجمود مع القول برطوبته ؟ فإن قلتم لأنه سهل التشكل ، إذ يكفيه فى ذوبانه أدنى سبب . قلنا : فلم قلتم أن سائر العناصر ليس كذلك ؟ غاية مافى الباب أن تلك الأسباب لماقل وقوعها أولم تقع لم نقف عليها ، وعدم الوجدان لايدل على العدم .

المقصد الثانى : زعموا أن الأرض كرية ، أما فى الطول ، فلأن البلاد كلما كانت أقرب الى الغرب كان طلوع الشمس عليها متأخرا بنسبة واحدة ، ولايعقل ذلك إلا فى الكرة ، وإنما قلنا بنسبة ، لأنا لما رصدنا خسوفا بعينه فى وقت من الليل ، وجدناه فى بلاد شرقية مثلا آخر الليل ، وفى بلاد غربية عنها بمسافة معينة قبله بساعة ، وفى بلاد غربية عنها بتلك المسافة بعينها قبل الأول بساعتين وقبل الثانى بساعة ، وعلى هذا ، فعلمنا أن طلوعها على الغربية متأخر . وأما فى العرض : فلأن السالك فى الشمال كلما أوغل فيه ازداد القطب ارتفاعا عليه حتى يصير بحيث يراه قريبا من سمت رأسه ، ولذلك تظهر له الكواكب الشمالية ، وتخفى عنه الجنوبية ، والسالك فى الجنوب بالعكس من ذلك ، وأما فيما بينهما ، فلتركب الأمرين ، وأورد عليهم الاختلاف الذى فى سطحها ، فأجابوا بأنه كتضاريس صغيرة على كرة كبيرة ، فلايقدح فى أصل الكرية ، فإن أعظم جبل على وجه الارض

نسبته اليها كخمس سبع عرض شعيرة على كرة قطرها ذراع ،

والاعتراض : هب أن ماذكرتم كذلك، فما قولكم فيما هو مغمور بالماء ؟ فان قيل : إذا كان الظاهر كريا، فالباقى كذلك، لأنها طبيعة واحدة ، قلنا : فالمرجع الى البساطة واقتضائها الكرة، ويمنعها التضاريس وإن لم تظهر للحس .

المقصد الثالث : والماء كرى لوجوه .

الأول : أن السائر فى البحر يرى رأس الجبل قبل أسفله، وماهو إلا لستر تقبيب الماء له ، لايقال الماء شفاف فلا يستره ، لأنا نقول : ذلك فى الماء البسيط ، وهذا يخالطه من الأرضية ولذلك ملوحته.

الثانى : الماء المرقي الى فوق يعود كريا ، وانما يتم ذلك إذا بين كونه كرة حقيقية ، والحس لايعتمد عليه فى مثله ، وإن ذلك لطبعه لا لمصادمة الهواء ، أو بدحرجة فى الطريق ، أو بسبب آخر ، ثم إنهم يزعمون أن الماء أينما كان فهو قطعة من كرة مركزها مركز العالم الذى هو المركز الطبيعى الماء ، وعليه بنوا حكاية الطاس فى قلة الجبل وقعر البئر كما سبق ، وهذا لايعطيه .

الثالث : مثل ماتقدم فى الأرض ، من طلوع الكواكب ، وظهور القطب ، والكوكب .

المقصد الرابع ، الأرض فى وسط الكل ؛ لأن الكواكب فى جميع الجهات ترى بقدر واحد لاتفاوت فيه ، ولولا أنه فى الوسط لكان فى بعض الجوانب أقرب فترى أكبر ، وفى بعض الجوانب أبعد فترى أصغر . ونقول : لم لايجوز أن يكون خروجها عن الوسط بقدر لايكون التفاوت الموجب له محسوسا وهو مقدار غير قليل فى نفسه .

المقصد الخامس : ليس للأرض عند الأفلاك قدر محسوس ، فالخط الخارج من مركزها الى نقطة ما ، والخارج من الباصرة وإن كانا يتقاطعان ضرورة بزاوية حادة لكنهما موقعهما لايتفاوت فى الحس ، ولذلك كان الظاهر والخفى

من الفلك متساويين ، يدل على ذلك طلوع كل جزء مع غروب نظيره لاقبل ولا بعد وهذا بالنسبة الى غير فلك القمر ، وأما فلك القمر فللأرض عنده قدر محسوس ولذلك يختلف موضع الخطين المذكورين ، فيكون الموضع الحقيقي للقمر وهو ماينتهي اليه الخط الخارج من مركز الأرض – غير الموضع المرئي – وهو ماينتهي اليه الخط الخارج من الباصرة ؛ لأجل التقاطع المذكور ، وذلك الاختلاف بحسب زاوية التقاطع ، وهذا التفاوت يسمى اختلاف المنظر ، ولاشك ان الخطين المتقاطعين ماكان مبدؤه فوق ، يقع منتهاه تحت ؛ فالخط الخارج من الباصرة أقرب الى الأفق دائما ؛ فموضعه الحقيقي فوق المرئي ابدا . فأذا اعتبر نازلا كان المرئي زائدا على مانزل بذلك القدر فيزداد على الحقيقي ، فيكون المرئي ، أو ينتقص من المرئي فيكون الحقيقي ، واذا اعتبر صاعدا كان الأمر بالعكس ، وليس لشيء من الكواكب الباقية اختلاف منظر ؛ وربما يستخرج بالحساب شيء يسير للشمس

المقصد السادس : الارض ساكنة ، وقيل هاوية إلى أسفل أبدا ، فلا تزال تنزل فى خلاء غير متناه لما فى طبيعتها من الاعتماد الهابط ، ويبطله بيان تناهي الابعاد ، سيما عند من يبطل الخلاء . وقيل : انها تدور على نفسها من المغرب إلى المشرق خلاف الحركة اليومية ، والحركة اليومية لاتوجد ، وانما تتخيل بسبب حركة الأرض ، إذ يتبدل الوضع من الفلك دون اجزاء الأرض ، فيظن أن الارض ساكنة والمتحرك هو الفلك ، بل ليس ثمة فلك أطلس ، وذلك كراكب السفينة ، يرى السفينة ساكنة مع حركتها حيث لايتبدل وضع أجزائها منه ، والشط متحركا مع سكونه حيث يتبدل وضعه منه مع ظن أنه ساكن ، وكذلك يرى القمر سائرا الى الغيم حين يسير الغيم اليه ، وغيره من أمور قدمناها فى غلط الحس . وابطلوا ذلك بوجوه

الأول : أن الأرض لوكانت متحركة فى اليوم بليلته دورة واحدة ، لكان ينبغي أن السهم إذا رمى الى جهة حركة الأرض أن لايسبق موضعه الذى

رمى منه بل تسبقه الأرض ، وإذا رمى إلى خلاف حركتها ان يمر بقدر حركته وحركة الأرض جميعا ، واللازم باطل ؛ لاستواء المسافة من الجانبين بالتجربة

الثاني : الحجر يرمى إلى فوق ، فيعود إلى موضعه راجعا بخط مستقيم ، ولو كانت الأرض متحركة إلى المشرق لكان ينزل من مكانه الى جانب المغرب بقدر حركة الأرض فى ذلك الزمان ، والوجهان ضعيفان لجواز أن يشايعها الهواء فى الحركة كما يقولون بمشايعة النار للفلك ، فلا يلزم شىء من ذلك . وعمدتهم فى بيان ذلك : ان الأرض فيها مبدأ ميل مستقيم فلا يكون فيها مبدأ ميل مستدير ، والاعتراض عليه منع وجود ذلك المبدأ فيها ، وهو مبنى على أن مالا ميل له لا يتحرك قسرا وقد عرفت ضعفه ، ثم لا نسلم تنافيهما ؛ لما بينا من اجتماعهما فى العجلة والدحرجة

المقصد السابع : مايوازى من الارض معدل النهار يسمى خط الاستواء ، والافق يقطع المعدل وجميع المدارات اليومية فيه بنصفين ، فيكون الليل والنهار فى جميع السنة سواء ، وأما فى غير ذلك الموضع فيقطع المعدل بنصفين ، فعند كون الشمس على المعدل وهو حين مايكون فى أحد الاعتدالين فى أول الليل أو النهار يتساوى الليل والنهار ويقطع سائر المدارات اليومية بنصفين مختلفين . أعظمهما الذى فى جهة القطب الظاهر ، فالشمس فى أى جانب كانت ، كان نهارهم أطول من ليلهم ، وفى الآخر بالعكس ، وفى خط الاستواء تكون الحركة اليومية دولابية ، وتسامت الشمس رأس أهل البلاد التى هى عليه فى السنة مرتين ، وهى عند كونها فى الاعتدالين ، فلهم صيفان ، ويكون غاية بعده عند كونها على الانقلابين ، فلهم شتاءان ، وبين كل شتاء وصيف ربيع ، وبين كل صيف وشتاء خريف ، فلهم ثمانية فصول كل فصل شهر ونصف ، وكذلك فى المواضع التى بين خط الاستواء ومدار الانقلابين ، إلا ان الفصول لاتكون متساوية ، وفى المواضع التى تحت الانقلابين تسامت رءوسهم مرة واحدة ، وفيما جاوز ذلك لا تسامت رءوسهم ، بل تقرب منها وتبعد ، وفى المواضع

التى المدار الصيفى أبدى الظهور فيها لاتغرب الشمس دورة يومية ، فيكون النهار أربعا وعشرين ساعة ، وهى حيث ماتكون الشمس فى الانقلاب الصيفى ، وفى المواضع التى المدار الصيفى أبدى الخفاء فيها لاتطلع الشمس فيها دورة ؛ فيكون الليل أربعا وعشرين ساعة ، وفى المواضع التى يمر قطب البروج على سمت رءوسهم ، فاذا كان على سمت الرأس تنطبق المنطقة على الأفق ؛ إذ يتحد قطبها وقطب الأفق فاذا مال القطب الى الانحطاط ارتفع نصف المنطقة الشرقى وانحط النصف الغربى دفعة ، وفى المواضع التى تجاوز هذه المواضع إلى قطب العالم يكون قوس من المنطقة أبدى الظهور ، وقوس أبدى الخفاء ، وبينهما قوسان

أحداهما تطلع مستقيمة وتغرب معوجة أى تطلع أوائل البروج قبل أواخرها ، وتغرب أواخرها قبل أوائلها ، والأخرى بالعكس ، وفى هذه المواضع الثلاثة تكون الحركة اليومية حمائليه ، وحيث يكون قطب العالم على سمت الرأس ، ينطبق المعدل على الأفق لاتحاد قطبيهما ، ولكون محوره قائما على الأفق تكون الحركة اليومية فيه رحويه ؛ ويكون النصف من منطقة البروج فوق الأرض دائما ، والنصف تحته دائما ؛ فتكون السنة كلها يوما وليلة ؛ إلا أن الشمس تدور فى أربع وعشرين ساعة من موازاة نقطة معينة من الأفق إلى أن تعود إلى مثلها ، وتزداد ارتفاعا فى ثلاثة أشهر ، وانحطاطا فى ثلاثة أشهر حتى تغرب وتكون تحت الأرض ستة أشهر كذلك

المقصد الثامن : سبب الصبح كرة البخار تتكيف بالضوء ؛ لأنها تقبل نور الشمس كما تقدم والشفق مثله ، والحمرة التى توجد فى أول الشفق وآخر الصبح لتكاثف الأبخرة فى الأفق وزيادة سمكها بالنسبة إلى الباصرة لأنها بقدر ربع دور الأرض ، وتنقص فى غيرها حتى يكون بقدر غلظ البخار ، وقد ذكر أنه اعتبرها المهندسون ، فوجدوها ستة عشر فرسخا

ومر لز المقصد التاسع : فى الأرض تلال ووهاد لأسباب خارجية ، [illegible]

متلاحقة لابداية لها ، فسال الماء بالطبع إلى الوهاد، فانكشفت التلال مماشا للنبات والحيوان ، ولم يذكر له سبب الا عناية الله تعالى بالحيوانات والنباتات ؛ إذ كان لايمكن تكونها وبقاؤها إلا بذلك ؛ وهذا رجوع إلى القادر المختار ، فأن اختصاص جزء من البسيط باستعداد دون جزء مع استواء نسبة المعدات اليها مما لاسبيل للعقل اليه ، واذا كان كذلك فمن طرح هذه المؤنات ووفق للاستر واح اليه، واستناد الجميع الى قدرته واختياره، فأولئك هم المفلحون

المقصد العاشر : قالوا : فى سبب تكون الجبال : أن الحر الشديد يعقد الطين اللزج حجرا وتحققه التجربة ، ومايرى من نحو ذار له فى كير الخزافين ثم تواتر السيول الحادثة من الأمطار ، والرياح العواصف تنحفر الأجزاء الرخوة فيظهر الحجر قليلا قليلا حتى يصير جبلا شامخا · ولايخفى أن اختصاص بعض بالصلابة وبعض بالرخاوة مع استواء النسبة الى الفلكيات قطعا للمجاورة والملاصقة يستدعى سببا ، وعنده يقف العقل ، ويحيله على سبب من خارج فليت شعرى؛ لم لاتفعل ذلك أولا ؟نعم لايبعد أن يكون ذلك بأرادة الله تعالى عند من يقول بالوسائط لاعندنا

المقصد الحادى عشر : العناصر الأربعة تقبل الكون والفساد ، أى تخلع صورة ذلك العنصر، وتلبس صورة عنصر آخر، فينقلب كل إلى الآخر ، بعضها بلا وسط: وهو كل عنصر يشارك آخر فى كيفية ويخالفه فى كيفية ، فينقلب الأرض والماء كل الى الآخر ابتداءا لاشتراكهما فى البرد ، وذلك كما يجعل بعض أهل الحيل الأحجار مياها سيالة ، وينقلب فى بعض المواضع الماء حجرا صلبا كعين سيهكوه ، وكذلك الماء والهواء ، لاشتراكهما فى الرطوبة ، كما يصير الماء هواء بالتسخين وهو معنى النشف ، والهواء ماء بالتبريد ؛ كمى ظاهر كوز لامسام له يوضع فى الجمد حيث لايلاقيه الجمد قطرات من الماء ؛ وكظاهر الطاس يكب على الجمد مع عدم الملاقاة ، وليس ذلك لأن الماء ينتقل

اليه لأنه لايصعد بالطبع، وإذ لو كان كذلك كان باطن الطاس أولى به من ظاهره ، وكذلك النار والهواء لاشتراكهما فى الحرارة ، كما يصير الهواء نارا فى كير الحدادين ثم تنطفىء فتصير هواء . وبعضها بواسطة ، وهو حيث يختلفان فى الكيفيتين كالماء والنار والهواء والأرض، فأنه لاينقلب الماء نارا ابتداء ، ثم قد ينقلب هواء ثم نارا وعليه فقس .

وهذا كله يدل على أن هيولى العناصر مشتركة وقابلة لجميع الصور ، وانما يعدها للصور المختلفة والكيفيات الأربع المتنافية ماعرض لها من القرب والبعد بالنسبة الى الفلك ، وكل ماكان أقرب اليه كان أسخن وألطف ، وكل ماكان أبعد كان أبرد وأكثف ، وقد تكلمنا على مثله مرارا فلا نعيده .

المقصد الثانى عشر : زعموا أن هذه هى الأركان التى تتركب منها المركبات ويثبتونه بطريق التحليل تارة، والتركيب أخرى

فالأول : أنا إذا جعلنا مركبا فى القرع والانبيق، انفصل عنه أجزاء مائية وأرضية ، ولا شك أن ثمة أجزاء هوائية بها تخلخل الاجزاء، وإلا لكان فى غاية الاندماج والرصانة، وكان مايحصل بالتفريق حجمه كالذى عند التركيب ، ولا شك انها مختلفة بالطبع يطلب كل حيزه وذلك يوجب التفرق، فلا بد من جامع يفيده طبخا ونضجا يوجب حصول مزاج يستتبع له صورة نوعية مانعة من التفرق، وماهو الا الحرارة . قلنا : الحرارة لاتجمع المختلفات ، بل تفرقها وتجمع المتماثلات ثم الحرارة القائمة بجزء لاتؤثر فى الجزء الآخر الا بمجاورة وله دوام ، وذلك لابد له من سبب ، فلم لايجوز أن يكون ذلك السبب سببا للاجتماع ومانعا من التفرق ابتداء ؛ ووجود الاجزاء الهوائية مما لم يتحقق ، وكون تلك الاجزاء ماءا وترابا بالحقيقة غير معلوم

والثانى : أنه يتكون من اجتماع الماء والأرض النبات ، ولا بد من هواء يتخلل ، وحرارة طابخة ؛ إذ لو فقد أحدها أو لم يكن على ماينبغى فسد

الزرع ، ومن النبات يحصل بعض الحيوان لأنه غذاؤه ، ومنهما يحصل الانسان وبعض الحيوان ، فالكل آيل الى حصولها من العناصر ، وأنت تعلم أن ذلك استدلال بالدوران ، وأنه لايفيد العلية ، فلم لايجوز أن يكون باجراء العادة

المقصد الثالث عشر : طبقات العناصر سبع : أعلاها النارية الصرفة ، ومحدبها مماس لمقعر فلك القمر وتحته نارية مخلوطة من الصرفة والهوائية ، ثم الزمهريرية وهى الهواء الصرف ، ثم البخارية وهى الهوائية المخلوطة مع المائية ، ثم التربة ، وهو مافيه أرضية وهوائية ، ثم الطينية ، وهى أرضية مع مائية ، ثم الارضية الصرفة .

القسم الرابع : فى المركبات التى لها مزاج وهى الاكثر :

وهو ينقسم الى ماله نفس ، والى مالا نفس له ، وفيه ثلاثة فصول .

الفصل الاول . فى المزاج ، وفيه مقاصد

المقصد الاول: قالوا: الصورة الجسمية تفعل أولا فى مادتها ، ثم فى مادة ما يجاورها فالمجاورة شرط للتفاعل ، وأبلغ من ذلك ماكان بالمماسة والمماسة إنما تكون بالسطح ، وكلما كان السطوح أكثر ، كانت المماسة أتم ، وذلك إنما هو بحسب تصغر الأجزاء والعناصر المختلفة الكيفية اذا تصغرت أجزاؤها جدا ، واختلطت حتى حصل التماس بين اجزائها ، فعل صورة كل فى مادة الآخر ، فكثرت منه صورة كيفيته حتى تنقص من حر الحار فتزول تلك الكيفية وتحصل كيفية حر أقل تستبرد بالنسبة الى الحار وتستحر بالنسبة الى البارد ، فأنها كيفية متوسطة بينهما ، وكذلك ينقص من برد البارد ، فيحصل برد أقل كما قررنا ، فاذا اشتد التأثير حتى حصل فى جميع الاجزاء كيفية متشابهة متوسطة هى فى درجة واحدة من الدرجات ، الغير المتناهيه بالقوة التى هى بين غاية الحر وغاية البرد ، وحصل التشابه بينها فى نفس الامر ، لأنها للمجاورة ؛ يحس منها

تكيفية متوسطة ، وان كان كل واحد منها باقيا على صرافته ، فهذه الكيفية المتشابهة تسمى مزاجا ، وماقبل ذلك الاجتماع يسمى امتزاجا

فحد المزاج : بأنه كيفية متشابهة تحصل من تفاعل عناصر متصغرة الأجزاء بحيث تكثر صورة كل سورة كيفية الآخر . والاشكال عليه من وجوه :

الأول . لانسلم أن التفاعل لايكون الا بالتماس كما تؤثر الشمس فيما يقابلها ولا تماس ، والمبصر ليس فى الباصرة قطعا ، لايقال : المدعى نفى التفاعل ، وفيما ذكرتم من صورة النقض الفعل من جانب واحد ؛ لأنا نقول : الغرض أنه لامانع فى العقل من تفاعل من غير ملاقاة كما نراه من جانب واحد ، وانه يفيد هذا القدر ، وهو يكفينا

الثانى : لم قلتم : ان ثمة صورا غير الكيفيات هى الفاعلة ؟ ولم لايجوز أن تكون الاجسام متجانسة ، والاختلاف بالأعراض دون الصور ؟ فان قلت : الكيفيات كالحرارة والبرودة ، تشتد وتضعف ، دون الصور ، فان كون الشىء ماءا ونارا لايقبل ذلك : قلنا : مراتب الحرارة والبرودة متخالفة بالنوع فلم لايجوز أن يقال ثمة مرتبة معينة هى النارية ومادون ذاك هوائية ؟

الثالث : الصورة إنما تفعل بواسطة الكيفية فتكون الكيفية شرطا فى التأثير ، فيلزم اجتماع الكيفية الكاسرة مع الحادثة المنكسرة ، وأنه محال

الرابع : الماء الحار إذا اخلط بالماء البارد كسر من برده ، ومن المحال أن يقال للماء صورة توجب الحرارة ، فعلم أن الفاعل هى الكيفية ، فان قيل : نحن نطلق عليها الفاعل ، مجازا ، وانما ذلك أعداد والكيفية المتوسطة تفيض عن مفيض هو المبدأ الفياض ، والمعد قد ينافى الأثر ، كالحركة والحصول فى الطرف ، قلنا : فالنزاع عائد إلى أن المبدأ فاعل مختار ، أو موجب بالذات ، وسنقيم الدلالة على أنه فاعل مختار

تنبيه : على مذاهب فى المزاج

الأول : أنه يخلع صورة ويلبس صورة متوسطة ؛ بل يلبس صورة نوعية للمركب ، ويبطله ماحكيناه من حكايات القرع والانبيق ، لأن اختلاف مايظهر فيه من الاجزاء يدل على اختلاف الاستعداد فيها ، وهو دليل اختلاف الماهية فان قيل : فليجز فى النار الصرفة أن تحدث لها الكيفية المتوسطة فتصير لحما ، قلنا : المزاج شرط فيه

الثانى : القول بالخليط ، وهو أن المركبات موجودة بالفعل ، وقد يجتمع أجزاء منها فيحس لها قدر ، والا فلا يحس

المقصد الثانى : فى أقسام المزاج : قد علمت أن الكيفيات التى يمكن بينها الفعل والانفعال أربع ـ الحرارة ، والبرودة ، والرطوبة ، واليبوسة ، فالمقادير منها الحاصلة فى المركب ان كانت متساوية متقاومة حتى يحصل منها كيفية عديمة الميل الى الطرفين ، فتكون على حاق الوسط بينهمافهو المعتدل الحقيقى ، قالوا : وأنه لايوجد ، إذ أجزاؤه متساوية ؛ فلا يقسر بعضها بعضا على الاجتماع ، وطبائعها داعية إلى الافتراق ، فيحصل الافتراق قبل حصول الفعل والانفعال فأنه حادث يستدعى مدة فلا يحصل بينها مزاج ؛ والجواب : أنه ربما تقع الأجزاء بحيث تكون المائلة إلى العلو فى جهة السفل وبالعكس ، فتتمانع فيحصل المزاج ، نعم : يندر ذلك ، وأما الامتناع فلا ، كيف وبقاء الاجتماع قد يكون لمنفصل كأصل الاجتماع ؟ إذ السبب غير منحصر فى غلبة عنصر ، ثم قالوا : وماليس معتدلا حقيقيا إن غلب عليه من الاجزاء والكيفيات ماينبغى له فهو المعتدل بحسب الطب ؛ وإلا فغير المعتدل ، وكل من القسمين ينقسم إلى ثمانية أقسام ؛

فالمعتدل : لأنه قد يعتبر بالنسبة إلى النوع والصنف والشخص والعضو ، وكل بالنسبة إلى الداخل والخارج ، فلكل نوع مزاج لايمكن أن توجد صورته النوعية إلا معه ، بل له عرض ذو طرفين إذا خرج عنه لم يكن ذلك

النوع ، فهو اعتداله، واليق أمزجته بالنسبة إلى الانواع الخارجة عنه ، وله أيضا مزاج واقع فيما بين ذلك العرض هو اليق الأمزجة الواقعة به ، وبه يكون حاله فيما خلق له أجود ، وذلك اعتداله بالنسبة إذ مايدخل فيه من صنف أو شخص ، وعليه قس الثلاثة الباقية

وأما غير المعتدل : فلأنه إما أن يكون خارجا فى كيفية ، ويسمى البسيط وهو أربعة: حار وبارد ، ورطب ويابس ،أو فى كيفيتين غيرمتضادتين ، ويسمى المركب ، وهو أربعة : حار رطب ، وحار يابس ، وبارد رطب ، وبارد يابس ، وأما الحار البارد مثلا ، أو الرطب اليابس ، أو اجتماع ثلاث ، فلا يتصور . لايقال : إذا كان يجب للمركب عشرة أجزاء حارة ، وخمسة باردة ، فوجد اثنا عشر حارة ، وستة باردة ، فهو أحر مما ينبغى ، وابرد منه ، لأنا نقول : الاعتبار بالكيفية المتوسطة ، وميلها إلى أحد الطرفين ، وذلك لايكون إلا إلى طرف واحد ضرورة ، وأما الاجزاء ، فلا عبرة بعددها ومقدارها ، وإذا كانت الحارة ضعف الباردة ، أى عدد كان ، فالمزاج واحد

تنبيه : اتفقوا على أن أعدل أنواع المركبات أى أقربها إلى الاعتدال الحقيقى نوع الانسان ، واختلفوا فى أعدل الاصناف

فقال ابن سينا : سكان خط الاستواء لتشابه أحوالهم فى الحر والبرد ، وقال الامام الرازى : هم سكان الأقليم الرابع لأنا نرى أهله أحسن ألوانا ، وأطول قدودا ، وأجود أذهانا ، وأكرم أخلاقا ، وكل ذلك يتبع المزاج. قلنا : تابع للاعتدال بمعنى آخر ، ثم قال : إنا نرى بلادا عرضها بقدر الميل الكلى مرتين يكون صيفهم كشتاء خط الاستواء ، ثم صيفهم فى غاية الحر ، فكذا شتاء خط الاستواء ، فما ظنك بصيفهم ؟ والجواب : أن ذلك قد يكون بواسطة أوضاع أرضية فأنها تؤثر بأنواع

الاول : المنخفض أحر ، لانعكاس الاشعة وقلة هبوب الرياح ، بخلاف المرتفع

الثانى : الجبل قد يعين الشعاع بعكسه وقد يمنعه ، وقد يعكس الريح وقد يمنعه

الثالث : البحر : فان مجاورته ترطب ، ثم قد يسخن بصقالته وانعكاس الاشعة ، وقد يبرد إذا كان شماليا ، إذ قد يكتسب الشمال منه بردا

الرابع : الترب والسبخة والكبريتية والزاجية تسخن ، والصخرية والرملية تحفظ الحر والبرد

الخامس : الرياح ، فالشمال تبرد ، والجنوب تسخن ، والقبول والدبور بين بين

السادس : مجاورة الآجام والاشجار [illegible] اقل وغيرها تؤثر

السابع : الاوضاع الواقعة فى طالع البقعة ، والحادثة فى كل وقت ، وإذا كان ذلك محتملا بطل الاستدلال ، ثم لامانع أن يوجب بعض هذه الامور أما مفردة أو مركبة ، ماهو أعدل من الاثنين

وتعرف أن أعدل الاشخاص : أعدل شخص من أعدل صنف ، وأعدل الاعضاء عندهم الجلد ، سيما للأنملة ، سيما للسبابة ، ولذلك حكم طبعا فى الفرق بين الملموسات ، والحكم ينبغى أن يكون متساوى الميل إلى الطرفين ، ولايخفى أن شيئا من ذلك غير يقينى

واعلم ان كلا من الثمانية قد يكون ماديا ، وقد يكون ساذجا ، وقد يكون جبليا وعرضيا

الفصل الثانى : فيما لانفس له من المركبات وتسمى المعادن .

وتنقسم الى قسمين ، منطرقة وغير منطرقة .

القسم الأول : المنطرقة : وهى الأجساد السبعة المتكونة من اختلاط الزيبق والكبريت المتكونين من الأبخرة والأدخنة ، وتختلف باختلاطهما على مزاج معد لذلك الاختلاف ، فانهما إن كانا صافيين وتم الطبخ ، فان كان الكبريت أبيض فالحاصل الفضة ، وإن كان أحمر وفيه قوة صباغة فهو الذهب ، وإن عقده البرد قبل تمام الطبخ فهو الخارصينى ، وكأنه ذهب فج ، وإن كان صافيا والكبريت

رديئا محرقا فهو النحاس ، وأن كانا غير جيدى المخالطة فالرصاص ، وإن كانا رديئين فأن قوى التركيب بينهما والالتئام فهو الحديد ، وإلا فهو الأسرب. وأنت خبير بأن القسمة غير حاصرة ، وإن التكون على هذا الوجه لاسبيل فيه الى اليقين ،ولا يرجى فيه إلا الحدس والتخمين . وإن سلم فتكونها على غير هذا الوجه مما لم يقم على امتناعه دليل ، كيف والمهوسون بالكيمياء لهم فى الأجساد والأرواح تفنن ؟ والكل عندنا للفاعل المختار .

القسم الثانى : غير المنطرقة : وعدم انطراقها إما للين كالزيبق أولا ،وحينئذ إما أن تنحل بالرطوبات كالأملاح والزاجات ، أولا كالطلق والزرنيخ

الفصل الثالث : فى المركبات التى لها نفس . وفيه مقدمة وثلاثة أقسام

المقدمة فى تعريف النفس وهى ثلاث :

الأولى : النباتية : وهى كمال أول لجسم طبيعى آلى من حيث يتغذى وينمو فالكمال جنس ، وبأول : يخرج الكمالات الثانية كتوابع الأول من العلم والقدرة وبالجسم : يخرج كمال المجردات ، وبالطبيعى : يخرج الصناعى كالسرير والكرسى وبالآلى : العناصر ، أذلا يصدر عنها أفعالها بواسطة الآلات ، ومنهم من رفع طبيعى صفة للكمال احترازا عن الكمال الصناعى ، وبالحيثية : كل كمال لايلحق من هاتين الحيثيتين .

الثانية : الحيوانية : وهى كمال أول لجسم طبيعى آلى من جهة ما ، يحس ويتحرك بالأرادة .

الثالثة : الأنسانية : وهى كمال أول لجسم طبيعى آلى من حيث يعقل الكليات ويستنبط بالرأى . وإن اردنا تعريف النفس مطلقا ،قلنا:

كمال أول لجسم طبيعى آلى من جهة ما يتغذى وينمو ، أو يحس ويتحرك بالأرادة ، أو يعقل الكليات ويستنبط بالرأى . وقد يعبر عنها بلازم واحد وهو من حيث أنه ذو حياة بالقوة (تنبيهات) :

الأول : أنا نشاهد أجساما يصدر عنها آثار لا على نهج واحد كما ذكرنا وليس ذلك للجسمية المشتركة لتخلف، فهي لمباد غير جسميتها وتسمى نفسا، فالنفس من حيث هي مبدأ الآثار قوة ، وبالقياس الى المادة التى تحملها صورة ، والى طبيعة الجنس التى بها يتحصل كمال ، وتعريفها بالكمال أولى من الصورة ؛ إذ هي المنطبعة فى المادة ، والناطقة ليست كذلك لكنها كمال للبدن، كما أن الملك كمال للمدينة ، ولأنه مقيس الى النوع وهو اقرب الى طبيعة الجنس من المادة التى يقاس إليها الصورة ، كيف والمادة يتضمنها النوع من غير عكس ؟ وكذا من القوة لأنها للانفعال ولقوة الفعل ليست بمعنى واحد ، ولأن القوة اسم لها من حيث هي مبدأ الآثار وهو بعض جهاته والكمال اسم لها من حيث يتم بها الحقيقة فتعرفه من جميع جهاته .

الثانى : النفس فى بعض الأشياء قد تتبرأ عن البدن ، لكن لا يتناوله اسم النفس الا باعتبار تعلقها به ، وقد يكون للشيء باعتبار ذاته اسم وباعتبار تعلقه اسم آخر ، فأذا أردنا تعريفه من الجهة الثانية فلا بد أن نأخذ فيه المضاف اليه وهي وإن لم تكن ذاتية لها فى جوهرها فهي ذاتية من جهة التسمية .

الثالث : هذا الحد لا يتناول النفوس الفلكية لما عرفت أنا أعطيناها اسم النفس من حيث تختلف أفعالها، والفلكية ليست كذلك ، ولا نعلم رسما يتناولها ، فأنا لو قلنا مبدأ للافعال كان كل قوة كالطبيعة نفسا، ولو شرطنا القصد خرجت النباتيه

القسم الأول فى النفس النباتية : وقواها تسمى طبيعية . وهي أربع ،
منها اثنتان يحتاج اليهما لبقاء الشخص، وهي الغاذية والنامية .

فالغاذية: تشبه الغذاء بالمتغذى أى تحيل جسما آخر الى مشاكلة الجسم الذي تغذوه بدلا لما يتحلل عنه ، وقد يثبت وقوفها ضرورة الموت بأن القوى الجسمانية متناهية كما تقدم .

والنامية : تداخل الغذاء بين الأجزاء فتضمه اليها فتزيد فى الأقطار الثلاثة بنسبة طبيعية الى غاية ما ، ثم تقف لا كالورم والسمن ، وذلك أنه لما كان البدن متولدا من الدم والمنى فهو فى الأول رطب ثم يجف يسيرا يسيرا ونفوذ الغذاء لايكون إلا بتمدد الأعضاء ، فأذا جفت لم تقبل ذلك فوقفت ضرورة .

ومنها اثنتان يحتاج اليهما لبقاء النوع ، وهما المولدة والمصورة فالمولدة : تفصل من الغذاء مايصلح أن يكون مادة لمثل ، وهى فى كل البدن . والمصورة : وهى توجد فى الرحم خاصة تفيد تلك الأجزاء الصور والقوى التى بها تصير مثلا بالفعل . وهذه الأربع تخدمها أربعة أخرى .

الأولى الجاذبة : وهى التى تجذب المحتاج اليه ، وتدل على وجودها وجوه

الأول : حركة الغذاء من الفم الى المعده ليست طبيعية ، وإلا لامتنع الى جهة العلو ، والتالى باطل إذ قد يزدرد المنتكس ، ولا أرادية ، أما من الغذاء فأذ لاشعور له ، وإما من المغتذى فاذ قد ينفلت الغذاء من الفم الى المعدة عند شدة الحاجة اليه بلا إرادة ، بل قد يريد الأنسان منعه فيغلبه .

الثانى : أنه متى تغذى الأنسان بغذاء ثم تناول بعده حلوا واستعمل القىء وجد آخر مايخرج بالقىء الحلو ، وليس إلا لجذب المعدة له الى قعرها ، وإذا تناول مرا كريها فالمرىء والمعدة يرومان نفضه ولفظه ولايزدردانه إلا بعسر فربما اندفع بالقىء بلا اختياره .

الثالث : قد تصعد المعدة لجذب الغذاء فى بعض الحيوان كالتمساح حتى تخرج

الرابع : الرحم بعد الطمث اذا خلا عن الفضول يشتد شوقه الى المنى حتى يحس كأنه يجذب الأحليل الى داخل ، جذب المحجمة الدم .

الخامس : الدم يكون فى الكبد مخلوطا بالفضلات الثلاث ، ثم تمايز وينصب الى كل عضو نوع من الرطوبة يليق به ، فلولا أن فى كل عضو قوة جاذبة لتلك الرطوبة لامتنع ذلك

الثانية الهاضمة . وهى تعد الغذاء لأن يصير جزءاً بالفعل، فهى غير الغاذية أعنى صيرورتها جزءاً بالفعل، وهى استحالات مابين تمام فعل الجاذبة وابتداء حصول فعل الغاذية التى هى كون ما ، ويمكن أن يقال: المحرك الى مشابهه العضو هو القوة الموصلة اليه ، كيف والمراد بالقوة هنا المعدة؟ والمفيض واهب الصور ، والهاضمة هى المفيدة للاستعدادات المختلفة بالقوة والضعف التى من جملتها مايعد لفيضان الصورة العضوية ، وتلك مغنية عن قوة أخرى فى الاعضاء ولذلك لم يذكر جالينوس الغاذية ، وقال ابن سينا الغاذية أربع، الاربع منها .

واعلم ان الهاضمة كما تعد الغذاء الصالح للجزئية تعد الفضل منه للدفع بترقيق الغليظ وتغليظ الرقيق وتقطيع اللزج ، اما بذاتها كما فى الجوارح ، أو بمخالطة رطوبة كما فى الآدمى وأكثر الحيوانات ، ثم للهضم مراتب أربع .

الاولى : فى المعدة بأن تجعل الغذاء كيلوسا ، وهو جوهر كماء الكشك الثخين فى بياضه وقوامه ، وهذه المرتبة تبتدىء فى الفم لاتصال سطحه بسطح المعدة، ولذلك تفعل الحنطة الممضوغة فى انضاج الدماميل مالاتفعله المطبوخه منها

الثانية فى الكبد : فأن الغذاء إذا اندفع كثيفه إلى الأمعاء للدفع انجذب لطيفه من المعدة ومنها إلى الكبد بطريق ماسا ريقا وهى عروق صلبة ضيقة كالمصفاة فينطبخ فيها وتتميز الأخلاط الأربعة ، وذلك لأن الأجزاء اللطيفة النارية منه تتجاوز نضجه ، ولخفته يعلوها كالرغوة وهى الصفراء فيها حرافة ، والكثيفة الأرضية اما لطبعها وإما لشدة احتراقها وصيرورتها إلى طبيعة الرماد يرسب فيها كالعكر ، وهى السوداء وفيها حموضة ، وما يبقى بينهما منه ما قد تم نضجه وهو الدم وهو حلو، ومنه ما هو فج يعد كأنه دم غير تام النضج وهو البلغم وفيه حلاوة ما، وكلما كان أقرب إلى النضج كان أحلى ، وكل واحد من هذه الأربعة إما طبيعى ، واما غير طبيعى ، وذلك اما لتغير مزاجه فى نفسه عن الاعتدال الواجب له الذى به يصلح لأن يصير جزءا ، واما لمخالطة مخالط

ولها أسماء يعرفها الأطباء لسنا لبيانها

الثالثة فى العروق : فان الأخلاط الأربعة تندفع فى العروق مختلطة وفيها يتميز ما يصلح غذاء لكل عضو فيصير مستعدا لأن تجذبه جاذبة العضو

الرابعة فى الاعضاء . فان الغذاء إذا سلك فى العروق الكبار إلى الجداول ثم إلى السواقى ثم إلى الرواضع ثم إلى العروق الليفية ترشح من فوهاتها على الأعضاء وحصل لها فى الأعضاء كل عضو التشبه به التصاقا ، وقد يخل به كفى الذبول ولونا ، وقد يخل به كفى البرص والبهق وفى القوام ، وقد يخل به كفى الاستسقاء اللحمى   تنبيهان :

الأول : أن لكل مرتبة من مراتب الهضم فضلا ، فللأولى الثفل، والثانية البول والمرتان السوداء والصفراء ، والثالثة الرطوبة المائية المندفعة بالبول والأبخرة التى تصير عرقا، والرابعة المنى ، ولذلك يضعف استفراغ القليل منه ما لا يضعف مثله استفراغ أضعافه من الدم

الثانى الغذاء : ما يقوم بدل ما يتحلل من الشىء بالاستحالة إلى نوعه ، ويقال لما هو غذاء بالفعل وبالقوة القريبة والبعيدة ، والمشهور أن البسيط لا يصير غذاء ، ولا برهان عليه

الثالثة الماسكة . وهى التى تمسك الغذاء ريثما تفعل فيه الهاضمة فعلها ، ويثبتها فى المعدة احتواءها على الغذاء من كل الجوانب وأن قل الغذاء بحيث ليس بينهما فضاء ، وإذا ضعفت المعدة لم يحصل ، وان كثر الغذاء حصلت القراقر ، وبالتشريح نشاهده ، وفى الرحم احتواءها على الزرع بحيث لا ينزل ، وكذلك فى الأعضاء ، وبالجملة : فلما رأينا الرقيق والثقيل الذى من شأنه النزول لا ينزل ، وخلافه الذى ليس من شأنه النزول ينزل ، علمنا أن ثمة قوة ماسكة .

الرابعه الدافعة : إما الغذاء المهيأ للعضو اليه وإما الفضل عنه ويجده كل أحد

من نفسه عند التبرز كأن مقعدته وأمعاءه تنتزع، ويدل عليه القىء من غير اختيار، وما تراه فى المعدة من الانتزاع عن موضعها، وسائر الاستفراغات البحرانية وغيرها

تنبيه. اثبات تعدد القوى وتغايرها، بناء على أصلهم من ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد، والاجاز أن يستند الكل إلى قوة واحدة، وقد ثبت ضعفه. ثم شرطه عدم تعدد الآلات والقوابل وأنه غير معلوم، وما يقال: انا نرى العضو قويا فى احداها وضعيفا فى الأخرى، فهما متغايران ضعيف، لجواز أن يكون ذلك لضعف الآلة واختلاف فيها. ثم من تأمل فى عجائب الأفعال الحادثة فى عالم الطبيعة البالغة من الاتقان أقصى الغاية وكان راجعا إلى فطنة وانصاف باقيا على فطرة الله التى فطر الناس عليها، لم يعم بصيرته التقليد ولم يكن أسيرا فى مطمورة الوهم، علم بالضرورة أنها لا يمكن أن تستند الى قوى بسيطة عديمة الشعور، سيما ما يحدث من الصور فى الرحم، وما يفاض من الصور والقوى على تلك المادة المتشابهة الأجزاء وما يراعى فيها من مصالح قد تحيرت فيها الأوهام، وعجزت عن ادراكها الأفهام، قد بلغ المدون منها كما علم خمسة آلاف، وما لا يعلم أكثر، وعلم علما ضروريا لا يشوبه ريبة ولا يحتمل النقض بوجه أنها لا تصدر إلا عن عليم خبير حكيم قدير كما نطق به الكتاب فى عدة مواضع فى معرض الاستدلال، على أن فى الاعتراف بالفاعل المختار لمندوحة عن كثير من هذه التمحلات التى يكذبها العقل الصريح، ويأباها الذهن الصحيح. ولا يقبلها طبع سليم، ولا يذعن لها ذهن مستقيم ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا وهب لنا من لدنك رحمة إنك أنت الوهاب. تنبيهان:

الأول قالوا: وهذه الأربع تخدمها الكيفيات الأربع، فأشد القوى حاجة إلى الحرارة الهاضمة، ثم الجاذبة، ثم الدافعة، ثم الماسكة وأشد القوى حاجة إلى اليبوسة الماسكة، ثم الجاذبة، ثم الدافعة، والهاضمة لا حاجة لها الى اليبس بل فى الرطوبة

الثانى : قد تتضاعف هذه القوى فى بعض الأعضاء ، فالمعدة فيها جاذبة اليها ما يصلح لها ، وجاذبة لغذاء البدن من خارج . وبالجملة : فقد تفعل تارة للأعداد ، وتارة للاغتذاء ، وكذا كثير من الأعضاء

القسم الثانى فى النفس الحيوانية وتسمى قواها نفسانية ،
وهى أما مدركة وإما محركة ، والمدركة أما ظاهرة وأما باطنة

النوع الأول القوى المدركة الظاهرة .. وهى المشاعر الخمس

المشعر الأول البصر ، وللحكماء فيه قولان :

القول الأول : وهو مذهب أرسطو ، أنه انما يحصل بانعكاس صورة المرئى بتوسط الهواء المشف الى الرطوبة الجليدية وانطباعها فى جزء منها ، وذلك الجزء زاوية مخروط قاعدته سطح المرئى ، ولذلك يرى القريب أعظم ، لأن الوتر الواحد كلما قرب كان أقصر ساقا ، فأوتر زاوية أعظم ، وكلما بعد كان أطول ساقا فأوتر زاوية أصغر ، والنفس انما تدرك الصغر والكبر باعتبار تلك الزاوية . ومن نظر الى الشمس نظرا طويلا ثم أعرض عنها فانها تبقى صورتها فى العين مدة ما، وله أسوة بسائر الحواس ، اذ ليس ادراكها ، بأن يخرج منها شىء ويتصل بالمحسوس، بل لأن المحسوس يأتيها ، ويمكن أن يقال على الأول: لعله لسبب آخر ، وعلى الثانى: أن الصورة انما تبقى فى الخيال ؛ وعلى الثالث: أنه تمثيل بلا جامع . احتج النفاة بوجوه ، والعمدة ما ذكره جالينوس وهو : أن الجسم لا ينطبع فيه من الأشكال الا ما يساويه ، فوجب ألا يبصر الا قدر نقطة الناظر منا، لكنا نبصر نصف كرة العالم ، والجواب :أنه لا يمتنع حصول شبح الكبير فى الصغير ، انما المحال حصول ذلك الشكل بعينه ، والحاصل أن هذا انما يرد على من يرى أن المبصر نفس الشبح ، وأما من يزعم أن حصول الشبح شرط للأبصار فلا يرد عليه .ذلك وهذا هو الحق

القول الثانى : أنه يخرج من العين جسم شعاعى على هيئة مخروط رأسه

يلى العين وقاعدته تلى المبصر ، والادراك التام انما يحصل من الموضع الذى هو موضع سهم المخروط . ويبطله أنه اذا كان ريح أو اضطراب فى الهواء وجب أن تتشوش تلك الشعاعات وتتصل بالأشياء الغير المقابلة للوجه ، فوجب أن يرى الانسان مالا يقابله لاتصال شعاعه به ، كما أنه لما كان الصوت عبارة عن الكيفية التى يحملها الهواء المتموج لاجرم أنه يضطرب عند هبوب الرياح ويميل من جهة إلى جهة ، وأيضا : فنعلم ضرورة أن النور الذى يخرج من عين العصفور يستحيل أن يؤثر فيما بينه وبين الكواكب الثابتة ؛ بل نقول ذلك العصفور أو الانسان أو الفيل أن كان كله نورا لما امتد ولا أحال من الهواء عشرة فراسخ ، وان لم يكن هذا جليا فى العقل فلا جلى عنده

« تنبيه » سواء قلنا الابصار بالانطباع أو بخروج الشعاع فانه ينفذ فى الجسم الشفاف مستقيما وينفذ فى الشفاف الذى شفيفه مخالف لشفيف الهواء كالماء والبخار منعطفا بزاوية أصغر من زاوية الرؤيا بكثير ؛ ومن تصور أنها مثل زاوية الرؤية فقد أخطأ ؛ وموضع بيانه غير هذا الموضع ، ولهذا لوازم من رؤية الشجر على الشط منتكسا والعنبة فى الماء كالأجاصة ونحوهما ، لسنا الآن بصدد بيانها فانه خروج عن الصناعة

المشعر الثانى . السمع ، وإنما يحصل بوصول الهواء المنضغط بين القارع والمقروع إلى الصماخ لقوة حاصلة فى العصبة المفروشة فى مؤخره التى فيها هواء محتقن كالطبل ، فاذا انحرفت تلك العصبة أو بطل حسها بطل السمع

المشعر الثالث : الشم ، وهو قوة مستودعة فى زائدتين فى مقدم الدماغ كحلمتى الثدى ، وزعم بعضهم أن الرائحة تتأدى اليه بتحلل أجزاء من الجسم ذى الرائحة وتبخره ومخالطته للمتوسط ، وزعم آخرون أن الهواء يتكيف بتلك الكيفية من غير أن يخالطه شىء من أجزاء ذى الرائحة. وهذا هو الحق ، لأن المسك يعطر مواضع كثيرة ويدوم ذلك مدة بقائه ولا يقل وزنه ، ولو كان

ذلك يتحلل منه لامتنع ذلك ، احتج الأولون بوجهين :

الأول : أن الحرارة تهيج الروائح والبرد يكثفها ، قلنا : بل تعدها لقبول الرائحة لتأثيرها فى الهواء أو فى الآلة

الثانى : التفاحة تذبل من كثرة الشم ، قلنا : بل من وصول النفس اليها وكثرة اللمس ، وأما مجرد الرائحة فلا ، وإلا لم يتفاوت الشم وعدمه

المشعر الرابع : الذوق ، وهو قوة منبثة فى العصب المفروش على جرم اللسان ، وانما تدرك بواسطة الرطوبة العذبة المخالطة للمذوق ، فاذا كانت الرطوبة عديمة الطعم أدت الطعوم بصحة ، وان خالطها طعم لم تؤدها بصحة كالمرضى ولذلك كان الممرور يجد الماء والسكر مرا ، ومن ثمة قال بعضهم : الطعوم لاوجود لها فى ذى الطعم وإنما توجد فى القوة الذائقة وكذلك سائر الكيفيات ، فالحرارة إنما يعلم وجودها بالحس عند مماسة النار ، وأما وجودها فى النار فوهم مستفاد من أنها لاتعمل إلا بالتشبيه ، ولولم تكن النار حارة لما سخنت وهو يضمحل بالتأمل فى تسخين الحركة مع عدم حرارتها . والجواب : أنه انكار للمحسوسات ، وسفسطة لاتستحق الجواب

المشعر الخامس : اللمس ، وهو قوة مبثوثة فى العصب المخالط لأكثر البدن سيما الجلد ، ومن الأعضاء ماليس فيه قوة لامسة كالكلية فأنها ممر الفضلات الحادة فاقتضت الحكمة أن لايكون لها حس لئلا تتأذى بمرورها عليها ، وكذلك العظم لأنه أساس البدن وعليه اثقاله تنبيهان :

الأول : منهم من قال إن القوة اللامسة أربع — : الحاكمة بين الحار والبارد ، وبين الرطب واليابس ، وبين الصلب واللين ، وبين الأملس والخشن . ومنهم من اثبت خامسة تحكم بين الثقيل والخفيف ولايبعد كون الآلة واحدة كما أن الرطوبة الجليدية فيها قوة باصرة ولامسة ، وكله بناء على أن الواحد لايصدر عنه إلا الواحد ، وليت شعرى لم لايجعلون الذائقة أيضا متعددة لتعدد المذوقات ؟

الثانى : قوة الذوق مشروطة باللمس ، ولاشك أنها غيرها إذ لايكفى فيها اللمس بل يضاده لأن الذوق خلق للشعور بما يلايم ليجتلب ، واللمس خلق للشعور بما لايلائم ليجتنب ، وههنا ابحاث نختم بها هذا النوع

أحدها . أن الحواس الظاهرة مختلفة بالقوة والضعف ، وتفاوتها بحسب القوة الممانعة وضعفها ،وذلك لغلظ الآلة ورقتها ، واضعفها البصر إذ آلتها النور وهو الطف ، ثم السمع وآلتهاالهواء ، ثم الشم وآلتها البخار ، ثم الذوق وآلتها الماء ، ثم اللمس وآلتها الأعضاء الصلبة الأرضية

ثانيها : ههنا محسوسات مشتركة كالمقادير والأعداد والاوضاع ، والحركة والسكون ، والقرب والبعد والمماسة فلووجب لكل نوع محسوس قوة لوجب اثبات قوى أخرى . وقد يجاب عنه : بأنها محسوسة بالعرض لابالذات فأنها انما تحس بواسطة اللون والضوء والحرارة والبرودة ونحوها . وقد يستعان فيه بالعقل ، ولذلك قد لايدرك فى بعض الأوقات كراكب السفينةيراها ساكنة والشط متحركا ، وقد يقال :المحسوس بالعرض لما لايحس به أصلا لكن يقارن المحسوس بالحقيقة كأبصارنا أبا عمرو فأن المحسوس ذلك الشخص وليس كونه أبا عمرو محسوسا أصلا

النوع الثانى القوة المدركة الباطنة وهى أيضا خمس

الأولى الحس المشترك : وهى القوة التى ترتسم فيها صور الجزئيات المحسوسة بالحواس الخمس فتطالعها النفس ثمة فتدركها ، ويثبتها ثلاثة أوجه

الأول : لولا أن فينا قوة مدركة للمحسوسات كلها لما أمكننا أن نحكم بأن هذا الملموس هو هذا الملون ، فأن القاضى لابد أن يحضره الخصمان ، فأن قيل : الحاكم هو العقل ، قلنا : سنبين أن الجزئيات لايدركها إلاقوى جسمانية، ولقائل أن يقول : فما قولك فى أن حكمنا بأن زيدا انسان ان كان المدرك لهما واحدا، فالمدرك للجزئى هو المدرك للكلى،أعنى العقل،والابطل أصل الدليل؟

الثانى : القطرة النازلة نراها خطا ، والشعلة التى تدار بسرعة نراها كالدائرة وليستا فى الخارج خطا ودائرة، فهو فى الحس المشترك وليس فى الباصرة ؛ لأنها إنما تدرك الشىء حيث هو ، فهو لارتسامها فى قوة أخرى ، وليست هى النفس، فهى قوة جسمانية . ولقائل أن يقول : يجوز أن يكون ذلك لارتسامها فى القوة الباصرة

الثالث ما يراه النائم والمبرسم والكاهن موجود وليس فى الخارج ، وإلا رآها كل سليم الحس فهو فى المدرك وهو جسمانى لما مر ، ولقائل أن يقول لعل المدرك لها النفس كما مر — واحتج الخصم بوجهين

الأول : أن حصول جبل من ياقوت وبحر من زيبق فى جزء من بدن النائم ضرورى البطلان ، قلنا : قد ينطبع شبح الكبير فى الصغير كما مر

الثانى : كما نعلم أنا لا نشم ولا نذوق ولا نسمع ولا نبصر بالأيدى والأرجل نعلم أنا لا نذوق ولا نلمس بالدماغ ومنكره مكابر ، قلنا : عدم توسط الدماغ فيه ممنوع ، واما أنه ليس آلة جرمية فنعم

الثانية الخيال : وهو يحفظ الصور المرتسمة فى الحس المشترك كالخزانة له وبه يعرف من يرى ثم يغيب ثم يحضر ، ولولا هذه القوة لامتنع معرفته واختل النظام وأثبت بوجوه ثلاثة

الأول : قوة القبول غير قوة الحفظ ، قلنا : هو فرع قولكم الواحد لا يصدر عنه الا واحد ، وان سلم فالحفظ مشروط بالقبول فكيف تقول القابل غير الحافظ ؟

الثانى : الحس المشترك حاكم دونها ، قلنا : قد تحكم تارة ولا تحكم أخرى

الثالث : الصور اذا كانت فى الحس المشترك فهى مشاهدة بخلاف ما اذا كانت فى الخيال ، قلنا : قد يعود الى ملاحظة النفس وعدمها

الثالثه القوة الوهمية: وهى التى تدرك المعانى الجزئية كالعداوة التى تدركها

الشاة من الذئب ، والمحبة التى تدركها السخلة من أمها ، وهى التى تحكم بأن هذا الأصفر هذا الحلو

الرابعة القوة الحافظة : وهى الحافظة للمعانى التى تدركها الوهمية كالخزانة لها ونسبتها إلى الوهمية نسبة الخيال إلى الحس المشترك فاستغنى بما ذكرنا

ثم المتخيلة : وهى التى تتصرف فى الصور المحسوسة والمعانى بالتركيب والتفصيل مثل انسان ذى رأسين ، وإنسان عديم الرأس ، وحيوان نصفه إنسان ونصفه فرس ، وهذه القوة اذا استعملها العقل سميت مفكرة ، ولنختم هذا النوع بأبحاث :

الأول : عرف وجود هذه القوى بتعدد الافعال لما اعتقدوا أنه لم يصدر عن الواحد الا الواحد ـ وقد عرفت مافيه ، ثم لم لايجوز أن تكون القوة واحدة والآلات متعددة ، أو الشرائط .

الثانى : محل الحس المشترك والخيال البطن الأول من الدماغ ، فالحس المشترك فى مقدمه لتصادفه المحسوسات أولا ، والخيال فى مؤخره ، ومحل الوهمية والحافظة البطن الاخير منه ، والوهمية فى مقدمه ، والحافظه فى مؤخرة ، ومحل المتخيلة الدودة الحاصلة فى وسط الدماغ الموضوعة بين البطنين لتأخذ من هذه وهذه فتتصرف فيما فيهما ، وإنما عرف محالها بالآفة فأنه إذا تطرق آفة إلى محل من هذه المحال اختل فعل القوة المخصوصة به دون غيرها ، ولولا اختصاص كل بمحله لما كان كذلك .

خاتمة : أكثر الكلام فى هذه القوى بعد نفى القادر المختار على أن النفس ليست مدركة للجزئيات كما أشرنا اليه فلنتكلم فى ذلك فنقول :

المدرك لجميع أصناف الأدركات النفس لوجوه .

الأول : ما ذكرناه من الحكم بالكلى على الجزئى ، وبكل جزئى على أنه غير الآخر

الثانى وجدانى : إنى واجد أسمع وأبصر وأجوع وأشبع

الثالث : أن النفس مدبرة للبدن فهو فاعل للجزئيات ، ولا بد له فيه من إدراك الجزئيات إذ الرأى الكلى نسبته إلى الكل واحدة ، فلا يصلح لكونه مصدرا للبعض دون البعض ، وللخصم وجوه : —

الأول : نعلم ضرورة أن إدراك المبصرات حاصل للبصر ، والأصوات للسمع ، وعلى هذا ، وإنكار ذلك مكابرة

الثانى : آفة كل عضو توجب آفة فعله

الثالث : إذا أدركنا الكرة فلا بد له أن ترتسم فى المدرك صورتها ، ومن المحال ارتسام ماله وضع وحيز فيما لا وضع ولا حيز له

الرابع : إذا تصورنا مربعا مجنحا بمربعين هكذا فانا نميز بين المربعات الثلاثة ونشير إلى وضع كل من الآخر على معنى أين هو من صاحبه ، فلو كان محله النفس لزم كونه منقسما انقساما فى الكم وأنه باطل، لأنها مجردة عن المادة . والجواب : أن شيئا من ذلك لا ينفى كون الحواس آلات والنفس هى المدركة وهذا القدر كاف فى اثبات القوى المذكورة ، إذ لولا اختصاص كل عضو بقوة لما اختص بكونه آلة لنوع من المدركات دون الآخر

النوع الثالث : القوى الفاعلة : وتنقسم الى باعثة ومحركة . أما الباعثة فاما لجلب النفع وتسمى شهوية ، وإما لدفع الضر وتسمى غضبية، وأما المحركة فهى التى تمدد الأعصاب فتقرب الأعضاء الى مباديها ، كما فى قبض اليد وترخيها ، فتبعد الأعضاء عن مباديها كما فى البسط ، وهذه القوة هى المبدأ القريب للحركة ، والمبدأ البعيد التصور ، وبينهما الشوق والارادة ، فان النفس تتصور الحركة فتشتاق اليها فتريدها ارادة قصد وايجاد فتحصل

القسم الثالث: فى النفس الانسانية ، وقواها تسمى القوة العقلية، فباعتبار

إدراكها للكليات والحكم بينها بالنسبة الايجابية أو السلبية تسمى القوة النظرية وباعتبار استنباطها للصناعات الفكرية ومزاولتها للرأى والمشورة تسمى القوة العملية ، ويحدث فيها من القوة هيئات انفعالية هى الضحك، والخجل، والحياء واخواتها :

القسم الخامس فى المركبات التى لا مزاج لها :

أعلم أن حر الشمس يصعد أجزاء إما هوائية ومائية وهو البخار، وإما نارية وأرضية وهو الدخان ، ومنهما يتكون جميع الآثار العلوية ، أما البخار فان اشتد الحر ـ لى المائية وبقى الهواء الصرف ، والا فان وصل إلى الزمهريرية عقده ببرده فصار سحابا وتقاطرت الأجزاء المائية إما بلا جمود وهو المطر ، وإما مع جمود، فان كان الجمود قبل الاجتماع فهو الثلج ، وان كان بعده فهو البرد ، وانما يستدير بالحركة، وان لم يصل الى الزمهريرية فهو الضباب ، وقليله قد يتكاثف ببرد الليل فينزل، اما بلا جمود وهو الطل ، أو معه وهو الصقيع ، وأما الدخان فربما يخالط السحاب فيخرقه إما فى صعوده بالطبع ، أو عند هبوطه للتكاثف بالبرد ، فيحدث من خرقه له ومصاكته إياه صوت هو الرعد ، وقد يشتعل بقوة التسخين الحاصل من الحركة والمصاكة ، فلطيفه ينطفىء سريعا وهو البرق ، وكثيفه لا ينطفىء حتى يصل الى الارض وهو الصاعقة ، وأنه ـ أعنى الدخان ـ قد يصل الى كرة النار فيحترق كالشمعة التى تطفأ ويحاذى بها من تحت شمعة مشتعلة فيشتعل الدخان وتتصل بالشمعة السفلانية فتشتعل ، فما كان منه لطيفا صار مشتعلا ونفذ فيه النار بسرعة فيرى ذلك كأنه كوكب ينقض وهو الشهاب ، وما كان منه كثيفا تعلق به النار تعلقا تاما من غير اشتعال ودام متصلا لا ينطفىء وهو الذؤابات والأذناب والنيازك وذوات القرون وما كان غليظا تعلق به النار تعلقا ما ، فيحدث فى الجو علامات سود أو حمر ، وقد تقف الذؤابات ونحوها بجنب كوكب فيديرها الفلك معه

مشايعة اياه فترى كأن لذلك الكوكب ذؤابة أو ذنبا أو قرنا أو أكثر، وهذه الأقسام إذا اتصلت بالأرض أحرقت ما عليها ويسمى الحريق ، وأيضا : فالدخان قد ينكسر حره عند الوصول إلى الكرة الزمهريرية فيرجع بطبعها ، أو يصعد ويصادم الفلك فيرجع ، وعلى التقديرين فيتموج الهواء وهو الريح، ولذلك كان أكثر مبادىء الرياح فوقانية ، كما تشهد به التجربة ، والريح كما يحدث بهذا الطريق فقد يحدث بأن يتخلخل الهواء فيندفع ، فيدافع ما يجاوره فيطاوعه وتضعف المدافعة إلى غاية ما فيقف ، وقد يحدث رياح مختلفة الجهة دفعة فتدافع الأجزاء الأرضية فتنضغط بينها مرتفعة كأنها تلتوى على نفسها وهى الزوابع والأعصار ، وأيضا : فقد يحدث فى الجو أجزاء رشية صقيلة كدائرة تحيط بغيم رقيق لا يحجب ما وراءه فينعكس منها ضوء البصر لصقالتها إلى القمر فيرى ضوءه دون شكله ، فأن الصقيل إذا صغر جدا أدى الضوء واللون دون الشكل والتخطيط كما فى المرآة الصغيرة ، فيرى جميع تلك الدائرة كأنها منورة بنور ضعيف وتسمى الهالة ، وقد يحدث مثل ذلك فى خلاف جهة الشمس وهى قوس قزح ، وتختلف ألوانها بحسب أجزاء السحاب، وما وراءها وما ينعكس منها الضوء من الأجرام الكثيفة ، ورأيت بعض فضلاء زماننا ممن له فى علم المناظر كعب عال يدعى بطلان ذلك ، لكنه رأى الجمهور فذكرناه متابعة لهم ، وأيضا : فالبخار المحتقن فى الأرض يخرج القليل من مسامها وينقلب الكثير بمعونة البرد ماء ويشقها ، ومنه العيون إذا كان البخار كثيرا فحصل المدد بعد المدد كأن الفائض يحدث الثانى ضرورة امتناع الخلاء ، وأيضا : فالبخار والدخان اللذان فى الأرض قد يكثران ويريدان الخروج منها ومسامها متكاثفة فيزلزلانها بحركتيهما ، ومنه تتكون الزلازل ، وقد يخرج البخار والدخان وقد صارا نارا لشدة الحركة ، وأيضا : فيحدث فى الأرض قوة كبريتية وفى الهواء رطوبة يختلط بخار الكبريت بأجزاء الهواء الرطب

فيفيد مزاجا فيصير دهنا وربما يشتعل بأنوار الكواكب وبغيرها ،

ملخص : ماذكرناه كله آراء الفلاسفة حيث نفوا القادر المختار ، فأحالوا اختلاف الاجسام بالصور إلى استعداد ، واختلاف آثارها الى صورها المتباينة وأمزجتها ، وكل ذلك الى حركات الافلاك وأوضاعها .

وأما المتكلمون فقالوا: الاجسام متجانسة بالذات لتركبها من الجواهر الافراد وانها متماثلة لااختلاف فيها ؛ وانما يعرض الاختلاف للاجسام لا فى ذواتها ؛ بل بما يحصل فيها من الاعراض بفعل القادر المختار . هذا ما قد اجمعوا عليه الا النظام فانه يجعل الاجسام نفس الاعراض والاعراض مختلفة بالحقيقة فتكون الاجسام كذلك

المرصد الثانى: فى عوارض الأجسام . وفيه مقاصد

المقصد الأول : فى أن الاجسام محدثة ،إنها إما ان تكون محدثة بذواتها وصفاتها ، أو قديمة بذواتها وصفاتها، أوقديمة بذواتها محدثة بصفاتها، أوبالعكس فهذه أربعة أقسام ، ثم إما ان تقول بواحد منها أولاتقول فهذه خمسة احتمالات.

الاول : أنها محدثة بذواتها وصفاتها ، وهو الحق ، وبه قال المليون من المسلمين واليهود والنصارى والمجوس .

الثانى : أنها قديمة بذواتها وصفاتها ، واليه ذهب ارسطو ومن تبعه من متأخرى الفلاسفة وتفصيل مذهبهم أنهم قالوا : الأجسام تنقسم كما علمت الى فلكيات وعنصريات ، أما الفلكيات: فأنها قديمة بموادها وصورها وأعراضها الا الحركات والأوضاع المشخصة فأنها حادثة ،وأما العنصريات. فقديمة بموادها وبصورها الجسمية بنوعها ، وبصورها النوعية بجنسها ؛ نعم : الصور المشخصة فيهما، والأعراض المختصة محدثة ،ولاامتناع فى حدوث بعض الصور النوعية .

الثالث : قديمة بذواتها محدثة بصفاتها : وهو قول من تقدم أرسطو من

الحكماء ، وهؤلاء قداختلفوا فى تلك الذوات ،

فنهم من قال : إنه جسم واختلف فى ذلك الجسم أى الأجسام هو ؟ ففى التوراة : أن الله تعالى خلق جوهرة ونظر اليها نظر الهيبة فذابت فحصل البخار ، ومن زبدها الأرض ومن دخانها السماء وقيل الارض ، وحصلت البواقى بالتلطيف ، وقيل النار ، وحصلت البواقى بالتكثيف ، وقيل البخار ، وحصلت العناصر بالتلطيف وبالتكثيف ، وقيل الخليط من كل شىء لحم وخبز وغير ذلك ؛ فاذا اجتمع من جنس منها شىء له قدر محسوس ظن أنه قد حدث ولم يحدث، انما تحدث الصورة التى أوجبها الاجتماع

ومنهم من قال : إنه ليس بجسم : واختلف فيه ماهو ؟ فقالت الثنوية : النور والظلمة ، والحرنانيون ، النفس والهيولى ، عشقت النفس بالهيولى لتوقف كمالاتها عليها فحصل من اختلاطهما أنواع المكونات، وقيل : هى الوحدة فأنها تجزأت فصارت نقطا واجتمعت النقط خطا ، والخطوط سطحا ، والسطوح جسما

الرابع : أنها حادثة بذواتها قديمة بصفاتها ، وهذا لم يقل به أحد لأنه ضرورى البطلان

الخامس :ـ التوقف فى الكل ، وهو مذهب جالينوس ـ

لنا فى حدوث الأجسام مسالك :ـ

المسلك الأول : وهو المشهور، الأجسام لاتخلوا عن الحوادث، وكل مالايخلو عن الحوادث فهو حادث ، وأما المقدمة الأولى فلوجهين ،

الأول: أن الأجسام لاتخلو عن الأعراض لمامر، وإذلاتوجد بدون التمايز، وقد بينا أن التمايز بالأعراض ، ثم الأعراض حادثة لأنها لاتبقى زمانين ، وقدمر بيانهما

الثانى : الجسم لايخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان ، إنما قلنا : ان الجسم لايخلو عنهما لأنه لايخلو عن الكون فى حيز ، فان كان مسبوقا بالكون فى ذلك الحيز فهو ساكن ، وإلا فهو متحرك ، لايقال : منقوض بالجسم فى أول

حدوثه ، لأنا نقول : الكلام فى الجسم الباقى، وإنما قلنا: إن الحركة حادثة لوجوه:ـ

الأول : ماهية الحركة هى المسبوقية بالغير ، وماهية الأزلية ، عدم المسبوقية بالغير ، وبينهما منافاة بالذات: فلا تكون الحركة أزلية، وذلك معنى الحادث

الثانى : الماهية لاتوجد إلا فى ضمن الجزئيات ، ولاشك أن شيئا من جزئيات الحركة لايوجد فى الأزل ، فلا توجد ماهيتها فيه

الثالث : كل حركة من الحركات الجزئية مسبوقة بعدم ازلى ، فتجتمع العدمات فى الأزل، وحينئذ: فلا يوجد فى الأزل حركة ، وإلا جامعت عدمها هذا خلف ، وقد يذكر ههنا وجوه أخر ، مآلها الى ماذكرنا ، وإنما تختلف العبارة فتركناها

الرابع : طريقة التطبيق وقد عرفتها ، وتقريرها ههنا أن نفرض من حركة ما الى مالابداية له جملة ، وحركة قبلها بمقدار متناه جملة أخرى ، ثم نطبق الجملتين الجزء الأول بالأول، والثانى بالثانى، لا الى نهايته، فأن كان بأزاء كل من أجزاء الجملة الزائدة جزء من أجزاء الجملة الناقصة، كان الشيء مع غيره كهو لامع غيره . هذا خلف ، والا وجد فى أجزاء الزائدة مالا يوجد بأزائه من الناقصة جزء فتنقطع الناقصة ضرورة فتكون متناهية، والزائدة إنما تزيد عليها بمتناه ، والزائد على المتناهى بالمتناهى متناه ، فتكون الزائدة أيضا متناهية ، فيلزم تناهيهما وهو خلاف المفروض ، وقد عرفت الكلام عليه فى ابطال التسلسل سؤالا وجوابا فلا نعيده

الخامس : طريقة التضايف ، وتقريرها هنا: أن الحركات تتألف من أجزاء بعضها سابقة وبعضها مسبوقة ، ولنجعلها أياما مثلا، فلو كانت تلك الأيام غير متناهية أمكن لنا أن نجعل من يوم ما وهو اليوم الذى نحن فيه جزأ أخيرا فنقول: هذا الجزء فى هذه السلسلة مسبوق وليس بسابق ، وكل جزء من أجزائها الآخر سابق ومسبوق بحسب الفرض ؛ فكل سابق مسبوق من غير عكس

كلى كالآخير المذكور؛ فيكون عدد المسبوق أزيدمن عددالسابق بواحد؛ وأنه محال لأنهما متضايفان يجب تكافؤهما فى الوجود وتساويهما فى العدد ، وأن يكون بازاء كل واحد واحد ، وإنما قلنا السكون حادث لأنه لوكان قديما لامتنع زواله؛ واللازم باطل . أما الملازمة: فلأنه وجودى لما تقدم ، وكل وجودى قديم يمتنع زواله ؛ لأنه ان كان واجبا فظاهر ، وإن كان ممكنا كان مستندا إلى واجب لما سيأتى ، ولا يكون ذلك الواجب مختارا لما مر أن القديم لا يستند إلى المختار بل موجبا ، فان لم يتوقف تأثيره على شرط إصلا لزم من عدمه عدم الواجب ، وان توقف فلا يكون ذلك الشرط حادثا ، وإلا لكان القديم المشروط به أولى بالحدوث ؛ بل قديما ويعود الكلام فيه، ويلزم الانتهاء إلى مايجب صدوره عن الواجب بغير شرط دفعا للتسلسل ، فلو عدم عدم الواجب ،هذا خلف . وأما بطلان اللازم: فبالاتفاق ، والدليل ، أما الاتفاق : فلأن الأجسام عند الحكماء منحصرة فى الفلكيات وحركاتها واجبة ، وفى العنصريات وحركاتها جائزة؛ فلا شىء من الأجسام يمتنع عليه الحركة . وأماالدليل: فلأن الأجسام متساوية فيصح على كل من الحيز ماصح على الآخر؛ وماذلك إلا بخروجه عن حيزه ، أو نقول: الأجسام إما بسيطة ويجوز على كل جزء منه مايصح على الآخر ، فيصح أن يماس بيساره مايماسه بيمينه وبالعكس، وماهو إلا بالحركة ، وإما مركبة من البسائط فيصح على بسائطها أن يماسها الآخر وماهو إلا بالحركة . وبالجملة: فنعلم بالضرورة أن مقولة الوضع غير واجبة للبسائط فكذا المركبات، وأنه مامن جسم الا ويمكن للقادر المختار أن يغير وضعه فيجعل يمينه يساره وبالعكس وإنكاره مكابرة

المسلك الثانى : وهو لبعض المتأخرين كالاختصار للمسلك الأول . أنه لووجد جسم قديم لزم اما كون قديم وإما أن يكون قبل كل كون كون لاالى نهاية، والتالى باطل بقسميه. أما الملازمة: فلأنه لابد للجسم من كون ، فان وجد

له كون غير مسبوق بآخر لزم القسم الأول ، وإلا لزم القسم الثانى ؛ إذ على ذلك التقدير لو وجد كون لاكون قبله لزم خلو الجسم عن الكون . وأما بطلان التالى : فأما القسم الأول فبمثل مابينا به حدوث المكون، وأما القسم الثانى فبالتطبيق وطريقة التضايف وغيرهما، ولايخفى عليك أن فى هذا المسلك طرحا لمؤنات كثيرة، من بيان كون المكون وجوديا ، فان الكون لاشك فى أنه وجودى ، ومن بيان أن الجسم لايخلو عن الحركة والسكون ؛ فان لقائل أن يقول هو فى الأزل لامتحرك ولاساكن لأن كل منهما ؛ يقتضى المسبوقية بالغير ، ومن سقوط قولهم السابقية والمسبوقية فى الحركة بالفرض؛ إذلاأجزاء لها الا بالوهم، وفى الخارج هو كون واحد مستمر .

المسلك الثالث : للامام الرازى ،وهو أيضا مأخوذ من المسلك الأول والمؤنات بحالها. وتقريره:أنه لووجد جسم قديم لكان فى الأزل اما متحركاأو ساكنا، والتالى باطل بقسميه . وأنت بمعرفة بيانه بعد ما قررناه فى المسلكين السابقين خبير .

المسلك الرابع له أيضا : كل جسم ممكن؛ لأنه مركب وكثير ، وسيأتى أن الواجب واحد وغير مركب،وكل ممكن هوموجد، فله موجد،ولا يتصور الا عن عدم،وهو مبنى على مما ذكرنا فى مباحث القدم ،من أنه لا يجوز استناد القديم إلى السبب الموجب ،ونبهناك على مأخذه فتذكره .

المسلك الخامس: الأجسام فعل الفاعل المختار لما سيأتى فى الصفات؛فتكون حادثة لما بينا أن القديم لا يستند إلى المختار، وهذان الوجهان يثبتان حدوث العالم من الأجسام والمجردات وصفاتهما،بخلاف الأولين فانهما لا يعطيان الاحدوث الاجسام،ويحتاج فى تعميمها إلى نفى المجردات .

المسلك السادس . الجسم يقوم به الحادث ، وهو ضرورى لما نشاهده من الحركات وتجدد الأعراض ، ولا شىء من القديم كذلك لما سنبرهن عليه فى

الا لهيات .

احتج الخصم بشبه : —

الأولى : المادة قديمة وإلا احتاجت إلى مادة أخرى وتسلسل ، وأنها لا تخلو عن الصورة لما تقدم ؛ فيلزم قدم الجسم ، والجواب : منع تركب الجسم من المادة والصورة ، ولا نسلم كون المادة قديمة فانه يثبت بوجوب اختلاف الاستعداد ، وأنه فرع الايجاب بالذات وسنبطله ، ولا نسلم أنها لا تخلو عن الصورة ، وقد مر ضعف دليله .

الثانية : الزمان قديم ، والا كان عدمه قبل وجوده قبلية لا يجامع فيها السابق المسبوق وهو الزمانى؛فيكون الزمان موجودا حين ما فرض معدوما، هذا خلف . والجواب : منع أن التقدم بالزمان ، وأن سلم فليس بالزمان ؛ بل هو كتقدم أجزاء الزمان بعضها على بعض .

الثالثة : وهى العمدة . فاعلية الفاعل للعالم قديمة ، ويلزم منه قدم العالم بيانه : لو كانت حادثة لتوقفت على شرط حادث ؛ والا لزم الترجيح بلامرجح ، والكلام فى ذلك الشرط كما فى الأول ويلزم التسلسل . وقد ذكر فى الجواب عنه وجوه ، والذى يصلح للتعويل عليه وجهان : —

الأول . النقض بالحادث اليومى لا يقال إنه يستند إلى الحوادث الفلكية وكل منهما مسبوق بآخر لا إلى نهاية ؛ لأنا نقول ابداء الفارق لا يدفع النقض ، وأيضا فنقول : فلم لايجوز أن يكون حدوث العالم مشروطا بشرط مسبوق بآخر لا إلى نهاية؟ فان قيل : ذلك انما يتصور فيما له مادة وما سوى العالم ليس له مادة ، قلنا : لا نسلم ذلك ؛ اذ قد تكون تصورات متعاقبة لأمر مجرد، كل سابق منها شرط للاحق الى أن تنتهى الى ماهو شرط لحدوث العالم الا أن يقال لكل حادث مادة ؛ فيكون هذا رجوعا الى الطريقة الأولى وقد أجبنا عنها .

الثانى . أن ترجيح الفاعل المختار عندنا لأحد مقدوريه انما هو بمجرد

الارادة، ولا حاجة فيه الى مرجح ينضم اليه، كما تقدم تحقيقه فى مثال طريقى الهارب من السبع وقدحى العطشان .

الرابعة : صحة العالم لا أول لها، والا لزم الانقلاب من الامتناع الذاتى الى الامكان الذاتى، وأنه يرفع الأمان عن البديهات ، وكذلك صحة تأثير البارى فيه ،فيجب أن يجزم بأمكان وجود العالم فى الأزل ، وهو يبطل دلائلهم ، ثم نقول : ترك الجود زمانا غير متناه لايليق بالجواد المطلق . والجواب : أنه خطابى ، ثم أنه لا يلزم من أزلية الصحة صحة الأزلية ؛ كفى الحادث بشرط كونه حادثا .

المقصد الثانى :فى صحة فناء العالم، وهو فرع الحدوث ، فمن قال: أنه قديم قال: لا يجوز عدمه لما تقدم ، وأما من قال: أنه حادث فقد قال : بجواز فنائه لكون ماهيته من حيث هى قابلة للعدم ، والعدم قبل كالعدم بعد ؛ لا تمايز بينهما، ولا اختلاف فيهما ، فما جاز عليه أحدهما جاز عليه الآخر . لم يخالف فى ذلك أحد الا الكرامية؛ فانهم مع اعترافهم بحدوث الأجسام قالوا: أنها أبدية يمتنع فناؤها، ودليلهم ما أشرنا اليه فى امتناع بقاء الأعراض ، والكرامية طردوه فى الأجسام، فالتفت اليه تجده مع جوابه محضرا عندك

المقصد الثالث : الأجسام باقية خلافا للنظام ، ومن أصحابنا من ادعى فيه الضرورة . لايقال: ليس ذلك الا لبقائها فى الحس ولايصلح للتعويل عليه؛ إذ الأعراض كذلك ، وقد قلتم بأنها لاتبقى . قلنا : لانسلم أن ذلك ليس الا للبقاء فى الحس؛ بل الضرورة العقلية حاصلة ، والضرورى لايطلب مستنده ؛ بل هو مايجزم به مجرد الفطرة . ومنهم من استدل عليه بانه لو لم تكن الاجسام باقية لارتفع الموت والحياة ، والتسخن والتبرد ، والتسود والتبيض، وكل ذلك باطل بالضرورة . حجة النظام : أنها لو بقيت لامتنع عدمها بالدليل الذى ذكرناه لبقاء الأعراض، واللازم باطل اتفاقا .

تنبيه : ذلك الدليل لما قام في الأعراض طرده النظام في الأجسام ، فقال: بعدم بقائها أيضا ، ولما كان بقاؤها ضروريا التزم الكرامية أنها لا تفنى ، وفرق قوم : بأن الأعراض مشروطة بالجواهر المشروطة بها فيدور ، وأما الجواهر فيحفظها الله تعالى بأعراض متعاقبة يخلقها فيها ، فإذا أراد أن يفنى لم يخلق فيها العرض ، أو خلق فيها عرضا منافيا للبقاء .

المقصد الرابع : الجواهر يمتنع عليها التداخل لذاتها بالضرورة ؛ إذ لو جاز ذلك لجاز أن يكون هذا الجسم المعين أجساما ، والذراع الواحد من الكرباس مثلا الف ذراع ؛ بل تداخل العالم كله في حيز خردلة ، وصريح العقل يأباه.

وأما النظام : فقيل أنه جوزه ، والظاهر أنه لزمه ذلك فيما صار اليه ، وأما أنه التزمه وقال به فلم يعلم ، وإن صح كان مكابرا .

المقصد الخامس : وحدة الجوهر ووحدة حيزه متلازمتان ، فكما لا يجوز كون جوهرين في حال واحد في حيز واحد ، فلا يجوز كون الجوهر الواحد في آن واحد في حيزين، وهذا ضروري .

وقال بعض الأئمة في اثباته: لو جاز ذلك لم يمكن الجزم بأن الجسم الحاصل في هذا الحيز غير الحاصل في الحيز الآخر ، وأيضا فلا يبقى فرق بين الجسم الواحد والجسمين ، ولعل ذلك تنبيه على الضرورة بعبارات تصور المطلوب في الذهن، فأن شيئا من ذلك ليس بأوضح من المطلوب .

تنبيه : هل يسمى الجسمان باعتبار امتناع اجتماعهما في حيز ضدين ؟ كما يسمى العرضان باعتبار امتناع اجتماعهما في محل ضدين؟ فيه خلاف بين المتكلمين وهو لفظي عائد الى مجرد الاصطلاح ، ولكل أن يصطلح في لفظ الضدين على ما يشاء

واعلم أن للحكماء خلافا قريبا منه في الصورة النوعية كالنارية والمائية هل هما ضدان أم لا ؟ وهو أيضا لفظي مرجعه الى اشتراط توارد الضدين على موضوع أو محل ؛ فان شرط تواردهما على موضوع لم يكونا ضدين، وإن اكتفى

بالحل فهما ضدان ، والاصطلاح المشهور على الاول .

المقصد السادس : الجسم هل يخلو عن العرض وضده ؟ اتفق المتكلمون على منعه ، وجوزه بعض الدهرية فى الأزل، وهم بعض القائلين بأن الأجسام قديمة بذواتها محدثة بصفاتها ، وجوزه الصالحية فيمالايزال.

وللمعتزلة تفصيل : فالبصرية منهم يجوزونه فى غير الأكوان ، والبغدادية يجوزونه فى غير الألوان —

وأما المتكلمون . فمنعهم منه بناء على أن الأجسام متجانسة وانما تتميز بالأعراض ، فلو خلى عنها لم يكن شيئا من الأجسام المخصوصة ؛ بل جسما مطلقا ، والمطلق لا وجود له بالاستقلال ضرورة ، وموافقة النظام فى ذلك لهم أمر ظاهر ،

ومنهم من احتج عليه بامتناع خلوه عن الحركة والسكون كما مر وهو ضعيف؛ لأن الدعوى عامة وهذا لا تعميم فيه ؛ ورب عرض يخلو الجسم عنه وعن ضده ، وأما قياس البعض على البعض وما قبل الاتصاف بها بعده فأضعف . احتج المجوز بوجوه . —

الأول : لو لزم من وجود الجوهر وجود العرض لكان الرب تعالى مضطرا الى احداث العرض عند احداث الجوهر ، وأنه ينفى الاختيار . والجواب أن هذا لازم عليكم فى امتناع وجود العرض دون الجوهر ،والعلم دون الحياة، والعلم بالمنظور فيه دون النظر ؛ فما هو عذركم فى صور الالزام فهو عذرنا فى محل النزاع .

الثانى : مامن معلوم الا ويمكن أن يخلق الله تعالى فى العبد علما به ، والمعلومات فى نفسها غير متناهية، والحاصل للعبد متناه ، فأن انتفى عنه علوم غير متناهية فكان يجب أن يقوم به بأزاء كل علم منتف عنه ضد له ؛ فيلزم قيام صفات غير متناهية ، وكذا فى المقدورات ونحوها ، وأنه محال. والجواب:

أن المنتفى تعلق العلم وأنه ليس بعرض ، وهذا انما يلزم من يحوج كل معلوم الى علم، ونحن لانقول به .

واجاب الاستاذ أبو اسحاق. بناء على أصله من تضاد العلوم المتعددة، أن ضد العلوم المنتفية هو العلم الحاصل ؛ وألزم امتناع اجتماع علمين فالتزمه ، وزعم أن لكل علم محلا من القلب غير ما للآخر .

وأجاب ابن فورك : المعلومات وان كانت غير متناهية ؛ فالانسان لا يقبل منها الا علوما متناهية لامتناع وجود مالا يتناهى مطلقا ، وانما يصح لو امتنع وجود مالايتناهى بدلا كما يمتنع وجوده معا .

وأجاب القاضى : بأنه قد يكون انتفاء ما انتفى من العلوم بضد عام كالموت والنوم لجميع العلوم

الثالث : الهواء والماء خال عن اللون وضده . والجواب :منع عدم اللون؛ بل لايدرك لضعفه أو التزم أن الشفيف ضد اللون لاعدمه

تنبيه : منهم من قال : قبول الاعراض معلل بالتحيز للدوران ، وقيل لادوران كل مع الآخر فليس اسناد أحدهما إلى الآخر أولى من العكس ، والحق التوقف

المقصد السابع : الأبعاد متناهية سواء كانت فى ملاء أو خلاء ان جاز خلافا للهند لوجوه :

الأول : لو وجد بعد غير متناه، فلنا أن نفرض خطا غير متناه وخطا آخر متناهيا يوازيه ، ثم يميل من الموازاة مائلا إلى جهته فيسامته ضرورة ، والمسامتة حادثة ، فلها أول وهى بنقطة؛ فيكون فى الخط الغير المتناهى نقطة هى أول نقط المسامتة ، وأنه محال ؛ إذ مامن نقطة تفرض إلا والمسامتة مع ماقبلها قبل المسامتة معها ؛ لأن المسامتة انما تحصل بزاوية مستقيمة الخطين، وأنها تقبل القسمة الى غير النهاية ، وكلما كانت الزاوية أصغر كانت المسامتة مع النقطة الفوقانية

تلخيصة : لو وجد بعد غير متناه لأمكن الفرض المذكور ، واللازم باطل لأنه مستلزم إما لامتناع المسامتة أو لوجود نقطة هى أول نقط المسامتة والقسمان باطلان . واعترض عليه بمنع امكان الفرض . وجوابه دعوى الضرورة

واعلم أن من الفروض مايحكم العقل بجوازه ، كالفروض الهندسية مثل تطبيق خط على خط ، وفصل خط من خط ، وإدارة دائرة . وليس لأحد أن يمنعه إلا مكابرة ، وقد يقال عليه: لانسلم لزوم نقطة هى أول نقط المسامتة لعين ماذكرتم فى بطلان التالى . والجواب :أنا بينا لزوم ذلك بأن المسامتة لها أول وهو يكون بنقطة ضرورة ، ودليل امتناع اللازم لايدل على عدم ملازمته ، وإلا جاء فى كل قياس استثنائى يستثنى فيه نقيض التالى

وقال بعض فضلاء المتأخرين : ان أطول خط يفرض هو محور العالم والمسامتة مع النقطة التى فوقه قبل المسامتة معه ، وهذا مما لاورود له : كيف والمسامتة مع نقطة لاوجود لها لاتعقل ؟ والوهم البحت لاعبرة به

الثانى : وهو عكس الأول، ولزيادة تقرير له أن نفرض خطين غير متناهيين متقاطعين ثم ينفرجان كأنهما مائلان الى الموازاة، فلا بد فى الموازاة أن يتخلص أحدهما عن الآخر، ولا يتصور ذلك إلا بنقطة هى نهايتهما ويلزم الخلف

الثالث : أنا نفرض من نقطة ما خطين ينفرجان كساقى مثلث متساوى الاضلاع ؛ بحيث يكون البعد بينهما بعد ذهابهما ذراعا ذراعا، وبعد ذهابهما ذراعين ذراعين ، وعلى هذا فاذا ذهبا إلى غير النهاية كان البعد بينهما غير متناه بالضرورة، واللازم محال ؛ لأنه محصور بين حاصرين، والمحصور بين حاصرين يمتنع أن لايكون له نهاية ضرورة ، وهذا هو الذى يسميه ابن سينا البرهان السلمى مع زيادة تلخيص عجز عنه الفحول البزل

واعلم ان هذا يدل على بطلان عدم تناهى الابعاد من جميع الجهات ، ولو جوز مجوز اسطوانة غير متناهية لم يتم ذلك

الرابع : نفرض ساقى مثلث كيف اتفق ، فللانفراج اليهما نسبة محفوظة بالغا مابلغ ، فلو ذهبا الى غير النهاية لكان ثمة بعد متناه ، نسبته إلى غير المتناهى كنسبة المتناهى الى المتناهى . هذا خلف

الخامس : أنا نقسم ترسا بستة أقسام يحيط بكل قسم ضلعان ، ثم نخرج الاضلاع الى غير النهاية ، ثم نردد فى كل قسم فنقول : هو اما غير متناه فينحصر مالا يتناهى بين حاصرين ؛ وأما متناه فكذا الشكل لأنه ضعف المتناهى بمرات متناهية ، وهذا كالتتمة والتوضيح للبرهان السلمى ؛ لأن كل قسم من الستة كمثلث متساوى الاضلاع

السادس : التطبيق وطريقه . أن نفرض من نقطة ما إلى غير النهاية خطا ومن نقطة قبلها بمتناه خطا آخر ، ثم نطبق الخطين ؛ فالناقصة إما مثل الزائدة أو تنقطع فينقطعان ؛ كما تقدم مرتين

السابع : أنا نفرض خطا غير متناه من الجانبين ، ثم نعين عليه نقطتين بينهما بعد متناه ونشير الى نقطة فنقول : هى إما المنتصف أولا ؛ فان كانت المنتصف كان منها فى الجانب الآخر مثله ، فيكون من النقطة الآخرى فى ذلك الجانب أقل منه ، فنطبق أحدهما بالآخر ويتم الدليل ؛ وإن لم تكن المنتصف كان أحدهما أقل من الآخر ونمضى   احتج الخصم بوجوه :

الأول : ماوراء العالم متميز ؛ فان مايلى يمينه غير مايلى يساره ضرورة ، والمتميز لايكون عدما محضا فهو إذا بعد . والجواب : منع التميز وإنما ذلك وهم

الثانى : أنه متقدر ؛ فان مايوازى ربع العالم أقل مما يوازى نصفه ؛ وكل متقدر فهو كم . والجواب : ان التقدر وهم

الثالث : انا لو فرضنا واقفا على طرف العالم ؛ فان أمكنه مد يده فيما وراءه فثمة فضاء متقدر ؛ إذ مايسع أصبعا أقل مما يسع اليد كلها ؛ وان لم يمكنه فثمة جسم مانع ، وعلى التقديرين فثمة بعد . والجواب : لانسلم أنه لولم يمكنه مديده

فيه فثمة جسم مانع؛ لجواز أن يكون ذلك لا لوجود المانع؛ بل لعدم الشرط وهو الفضاء الذى يمكن مد اليد فيه

الرابع : الجسم ماهية كلية فيمكن لها أفراد غير متناهية عقلا . والجواب: أن الكلية لاتقتضى الوجود ولا التعدد ولا عدم التناهى

المقصد الثامن : قال الحكماء . لاعالم غير هذا العالم، أعنى مايحيط به سطح محدود الجهات لثلاثة أوجه

الأول : لو وجد خارجه عالم آخر كان فى جانب من المحدد ، والمحدد فى جهة منه؛ فتكون الجهة قد تحددت قبله لا به ، هذا خلف. والجواب: ان الذى ثبت بالبرهان تحدد جهتى العلو والسفل بالمحدد ، وأما تحدد جميع الجهات به فلا ، ولم لايجوز أن يكن ههنا جهات غير هاتين الجهتين تتحدد لا بهذا المحدد؟ فان حصر الجهات فى هاتين لم يقم عليه دليل .

الثانى : لو وجد عالم آخر لكان بينهما خلاء سواء كانا كرتين أو لا. والجواب : لانسلم ذلك لجواز أن يملأهما مالىء، ولو أردنا ذكر مستند للمنع تبرعا ، قلنا : قد يكونان تدويرين فى ثخن كرة، وربما تتضمن الوفا من الكرات كل واحدة أعظم من المحدد بما فيها ولا استبعاد ؛ فانهم قالوا: تدوير المريخ أعظم من ممثل الشمس بما فيها ، واذا جاز ذلك فلم لايجوز فيما هو أعظم منه ؟ ومن أين لكم أنه ليس فى جوف تدوير المريخ عناصر ومركبات مماثلة لما عندنا أو مخالفة له .

الثالث : لو وجد عالم آخر لكان فيه عناصر لها فيه أحياز طبيعية، فيكون لعنصر واحد حيزان طبيعيان . والجواب : منع تساوى عناصرهما وكائناتهما صورة . ولئن سلمنا فلا نسلم تماثلهما حقيقة . وان سلمنا فلم لايجوز أن يكون وجوده فى أحدهما غير طبيعى ؟

المرصد الثالث: فى النفس . وفيه مقاصد

المقصد الأول : فى النفوس الفلكية وهى مجردة ؛ لأن حركات الأفلاك ارادية ؛ فلها نفوس مجردة .

أما الأول: فلأنها إما طبيعية أو قسرية أو إرادية ، والأولان باطلان ، أما كونها طبيعية. فلأن الحركة الدورية كل وضع فيها فهو مطلوب ومتروك ؛ فلو كان ذلك مقتضى الطبيعة لكان الشيء الواحد مطلوبا بالطبع ومتروكا بالطبع وأنه محال . وأما كونها قسرية ، فلما تقدم أن القسر انما يكون على خلاف الطبع وذلك أن عديم الميل الطبيعى لايتحرك ، وههنا لاطبع فلا قسر ، وأيضا فلو كان بالقسر لكان على موافقة القاسر فوجب تشابه حركاتها

وأما الثانى : فلأن ارادتها ليست عن تخيل محض والا امتنع دوامها على نظام واحد دهر الداهرين لايختلف ولا يتغير ، فهى اذا ناشئة عن تعقل كلى ، ومحل التعقل الكلى مجرد لما سيأتى فى النفوس الانسانية برهانه . والاعتراض: لانسلم أنها ليست طبيعية وأنه يلزم كون المطلوب بالطبع مهروبا عنه بالطبع ، لجواز أن يكون المطلوب نفس الحركة ، سلمناه .. لكن لانسلم أنها ليست قسرية ، قولك القسر على خلاف الطبع ممنوع وقد مر ما فى دليله ، سلمناه .. لكن لانسلم أن التخيل لاينتظم ، ولم لايجوز أن يكون تخيله خلاف تخيلنا ؟ سلمناه .. لكن لانسلم أن محل التعقل مجرد وسنتكلم عليه تفريعان :

الأول : لها مع القوة العقلية قوى جسمانية هى مبدأ للحركات الجزئية ؛ فان التعقل الكلى لا يصلح لذلك ؛ فان نسبته إلى جميع الجزئيات سواء ؛ فلا يصلح مبدأ لتخصيص البعض دون البعض

الثانى : ليس للأفلاك حس ولا شهوة ولا غضب ؛ لأن الاحتياج اليها

لجلب النفع ودفع الضر المقصود بهما حفظ الصورة عن الفساد وصورها لا تقبل ذلك ، والمقدمات كلها ممنوعة

المقصد الثانى : فى أن النفوس الانسانية مجردة ليست جسمانية ولا جسما ، وانما تعلقها بالبدن تعلق التدبير والتصرف؛ هذا مذهب الفلاسفة، ووافقهم على ذلك من المسلمين الغزالى والراغب ، وخالفهم فيه الجمهور بناء على ما مر من نفى المجردات على الاطلاق احتجوا بوجوه : ـ

الأول : أنها تعقل البسيط فتكون مجردة، أما الأول فلأنها تعقل حقيقة ما، فان كانت بسيطة فذاك وإلا كانت مركبة من البسائط ، وتعقل الكل بعد تعقل أجزائه ، وأما الثانى فلأن محل البسيط لو كان جسما أو جسمانيا لكان منقسما، وانقسام المحل يوجب انقسام الحال فيه ؛ لأن الحال فى أحد جزأيه غير الحال فى الآخر وأنه ينافى البساطة . أجيب عنه بأنه مبنى على أن النفس محل المعقول وهو ممنوع؛ فان العلم مجرد تعلق، وان سلم .. فمحل لصورة البسيط ولا يلزم المطابقة من جميع الوجوه ؛ فقد لا تكون بسيطة ، وان سلم.. فلا نسلم ان كل ذى وضع منقسم فانه بناء على نفى الجزء الذى لا يتجزى، وان سلم.. فلا نسلم ان الحال فى المنقسم منقسم كالسطح ، وان سلم أنه منقسم فبالقوة كالجسم لا بالفعل؛ وأنه لا ينافى البساطة لجواز أن تكون جهة انقسامه غير جهة بساطته

الثانى : أنها تعقل الوجود وأنه بسيط لما مر . والجواب ماتقدم .

الثالث : أنها تعقل المفهوم الكلى فتكون مجردة ، أما الأول فظاهر ، وأما الثانى فلأن الحال فى ذى الوضع يختص بمقدار ووضع فلا يكون مطابقا لكثيرين مختلفين بالمقدار والوضع، بل لا يكون مطابقا إلا لما له ذلك المقدار والوضع . والجواب : يعرف مما مر ، ويرد ههنا منع عدم مطابقته لكثيرين ؛ إذ قد يخالف الشبح لما له الشبح فى الصغر والكبر

الرابع : أنها تعقل الضدين ، فلو كان جسما أو جسمانيا لزم اجتماع السواد

والبياض مثلا فى جسم واحد وأنه محال . والجواب: أن صورتى الضدين لاتضاد بينهما، لأنهما يخالفان الحقيقة الخارجية، ولولا ذلك لما جاز قيامهما بالمجرد. وان سلمنا. فلم لايجوز أن يقوم كل بجزء من الجسم ؟

الخامس : لو كان العاقل منها جسمانيا لعقل محله دائما أو لم يعقله دائما، والتالى باطل ، أما الملازمة فلأن تعقله لمحله ان كفى فيه حضوره لذاته كان حاصلا دائما وإلا احتاج إلى حصول صورة أخرى منه وأنه محال، لأنه يقتضى اجتماع المثلين فلا يحصل ، وأما بطلان التالى فبالوجدان ، إذ ما من جسم فينا يتصور أنه محل للعلم كالقلب والدماغ وغيرهما إلا ونعقله تارة ونغفل عنه أخرى . والجواب : منع الملازمة لجواز أن لايكفى حضوره ولا يحتاج إلى حصول صورة أخرى بل يتوقف على شرط غير ذلك ، سلمناه .. لكن لانسلم أن حصول صورة أخرى فيه اجتماع للمثلين، وانما يلزم ذلك ان لو تماثل الصورة الخارجية والصورة الذهنية وهو ممنوع

خاتمة : فى رواية مذاهب المنكرين لتجرد النفس الناطقة، وهى تسعة

الأول : لابن الراوندى : أنه جزء لايتجزى فى القلب لدليل عدم الانقسام مع نفى المجردات

الثانى : للنظام : أنه أجزاء لطيفة سارية فى البدن باقية من أول العمر إلى آخره لايتطرق اليها تحلل وتبدل ، انما المتحلل والمتبدل فضل ينضم اليه وينفصل عنه، إذ كل أحد يعلم أنه باق

الثالث : انه قوة فى الدماغ وقيل فى القلب

الرابع : أنه ثلاث قوى، أحداها فى القلب وهى الحيوانية، والثانية فى الكبد وهى النباتية ، والثالثة فى الدماغ وهى النفسانية

الخامس : أنه الهيكل المخصوص

السادس : أنه الأخلاط المعتدلة كما وكيفا

السابع : أنه اعتدال المزاج النوعى

الثامن : أنه الدم المعتدل إذ بكثرته واعتداله تقوى الحياة وبالعكس

التاسع : أنه الهواء، إذ بانقطاعه طرفة عين تنقطع الحياة

واعلم أن شيئا من ذلك لم يقم عليه دليل، وماذكروه لايصلح للتعويل

المقصد الثالث : فى أن النفس الناطقة حادثة اتفق عليه المليون، إذ لا قديم عندهم إلا الله وصفاته ، لكنهم اختلفوا فى أنها هل تحدث مع البدن أو قبله؟ فقال بعضهم : تحدث معه لقوله تعالى ـ بعد تعداد أطوار البدن ـ ثم أنشأناه خلقا آخر . والمراد إفاضة النفس ، وقال بعضهم : بل قبله لقوله عليه الصلاة والسلام خلق الله الأرواح قبل الأجساد بألفى عام ، وغاية هذه الأدلة الظن أما الآية فلجواز أن يريد بقوله ثم أنشأناه جعل النفس متعلقة به ، وانما يلزم حدوث تعلقها لاحدوث ذاتها ، وأما الحديث فلأنه خبر واحد فتعارضه الآية وهى مقطوعة المتن مظنونة الدلالة ، والحديث بالعكس . هذا والحكماء قد اختلفوا فى حدوثها، فقال به أرسطو ومن تبعه ، ومنعه من قبله وقالوا بقدمها

احتج أرسطو بأنها لو قدمت فاما أن تكون قبل التعلق بالبدن متمايزة أو لا ، فان كانت متمايزة فتمايزها إما بذواتها ، أو لا بذواتها، فان كان بذواتها فتكون كل نفس نوعا منحصرا فى الشخص، فيلزم اختلاف كل نفسين بالحقيقة وأنه باطل، إذ لو لم نقل بان كلها متماثلة فلا أقل من أن يوجد نفسان متماثلان، وان كان لا بذواتها كان بالقابل وما يكتنفه كما تقدم . ومادتها البدن فتكون متعلقة قبل هذا البدن ببدن آخر ويلزم التناسخ ، وسنبطله . وان لم تكن متمايزة فبعد التعلق ان بقيت كما كانت كانت نفس زيد هى بعينها نفس عمرو ، فيلزم أن يشتركا فى صفات النفس من العلم والقدرة واللذة والألم، وان لم تبق كما كانت لزم التجزى والانقسام ، ولا يتصور هذا إلا فيما له مقدار . وأيضا فقد عدمت تلك الهوية وحصلت هويتان أخريان حادثتان ويلزم المطلوب

احتج الخصم بوجوه :

الأول : ان كل حادث له مادة . قلنا : أعم من مادة يحل فيها أو يتعلق بها

الثانى : لو لم تكن أزلية لم تكن أبدية . والجواب : المنع

الثالث : يلزم عدم تناهى الأبدان . والجواب : شرط امتناعه الترتب كما مر

تنبيه : قال أرسطو : كل حادث لابد له من شرط حادث ؛ دفعاً للدور والتسلسل، فلحدوث النفس شرط وهو حدوث البدن ؛ فاذا حدث البدن فاض عليه نفس من المبدأ الفياض ضرورة عموم الفيض ووجود القابل المستعد . وبه أبطل التناسخ . فاذا حدث بدن تعلق به نفس متناسخ وفاض عليه نفس أخرى لما ذكرنا من حصول العلة بشرطها كلا فتكون للبدن الواحد نفسان وهو باطل بالضرورة، فان كل أحد يجد أن نفسه واحدة .

واعلم أن هذا دور صريح؛ فانه بين حدوث النفس بلزوم التناسخ وابطاله، ثم بين بطلان التناسخ بحدوث النفس، وإنما يصح له ذلك لو بين احدهما بطريق آخر مثل مايقال فى ابطال التناسخ : أنه يلزم تذكرها الأحوالها فى البدن الآخر ، أو أن استعداد الأبدان للنفوس وتكونها على وتيرة بخلاف مفارقة النفوس ؛ إذ قد يتفق وباء أو جائحة أو قتل عام يهلك فيها من النفوس مايعلم بالضرورة أنه لم يحدث فى ذلك الزمان، بخلاف العادة، ذلك المبلغ من الأبدان وليس شيء منها يصلح للتعويل ، وعلى أصل الدليل اعتراضات تعرفها إن كان ما مهدنا لك من الأصول على ذكر منك فلا نعيدها حذرا من الاطناب .

المقصد الرابع : تعلق النفس بالبدن ، تعلق العاشق بالمعشوق لتوقف كمالاتها ولذاتها عليه ، وأولا بالروح القلبي المتكون فى جوفه الأيسر من بخار الغذاء ولطيفه ، وتفيده قوة بها تسرى الى جميع البدن فتفيد كل عضو قوة بها يتم نفعه من القوى التى فصلناها فيما قبل ؛ وهذا كله عندنا للقادر المختار ابتداء ، ولاحاجة الى اثبات القوى .

المرصد الرابع : فى العقل . وفيه مقاصد

المقصد الأول : فى اثباته : قال الحكماء : أول ماخلق الله تعالى العقل كما ورد نص الحديث ، واحتجوا بوجهين :—

الأول : الله تعالى واحد ، فلا يصدر عنه ابتداء إلا واحد ، ويمتنع أن يكون ذلك جسما ، لتركبه ولتقدم الهيولى والصورة عليه ضرورة ، ولا أحد جزأيه ؛ إذ لايستقل بالوجود دون الآخر ، لاعرضا ؛ إذ لايستقل بالوجود دون الجوهر ، ولا نفسا ؛ إذ لاتستقل بالتأثير دون الجسم ؛ فيمتنع أن يكون سببا لما بعده ، فتعين أن يكون هو العقل .

تلخيصه : أول صادر عنه تعالى واحد مستقل بالوجود والتأثير . وغير العقل ليس كذلك ؛ لانتفاء القيد الأول فى الجسم ، والثانى فى الهيولى والصورة والعرض ، والثالث فى النفس الثانى الموجد للجسم . لايجوز أن يكون هو الواجب لذاته ، وإلا لأوجد جزئيه ؛ فيكون مصدر الأثرين ، ولاجسما آخر ؛ إذ الجسم إنما يؤثر فيما له وضع بالقياس اليه بالتجربة ، فلو أفاض الصورة على الهيولى لكان للهيولى اليه وضع قبل الصورة وأنه محال ، ولانفسا لتوقف تأثيرها عليه ، ولا أحد جزئيه وإلا لكان علة للآخر ، وقد أبطلناه ؛ لعدم استقلاله بالوجود ، ولا عرضا ؛ لتأخره عنه فهو العقل .

الاعتراض : بناء على أن الواحد لايصدر عنه إلا الواحد .

أما على الأول : فلم لايجوز أن يكون أول صادر هو الجسم ؟ بأن يصدر أحد جزئيه ، وبواسطته يصدر الآخر . وإن سلم .. فلم لايجوز أن يكون نفسا ؟ ولايلزم من توقف تصرفها فى البدن على تعلقها به توقف ايجاده مطلقا . وإن سلم .. فلم لايجوز أن يكون صفة قائمة بذات الله تعالى ؟ ودليلهم على عدم زيادة الصفات سنبطله .

وأما على الثانى : فلم لايجوز أن يكون الموجد للجسم جسما ؟ قوله : إنما يؤثر فيما له وضع بالنسبة اليه، ممنوع ، والاستقراء لايفيد العموم . سلمناه ... لكن قد يكون الموجد نفسا توجده أولا ثم تتعلق به ، سلمناه .. لكن قد يكون هو الواجب كما مر .

المقصد الثانى : فى ترتيب الموجودات على رأيهم ، قالوا : اذا ثبت أن الصادر الاول عقل فله اعتبارات ثلاثة : وجوده فى نفسه ، ووجوبه بالغير ، وامكانه لذاته ،فيصدر عنه بكل اعتبار أمر فباعتبار وجوده عقل ، وباعتبار وجوبه بالغير نفس ، وباعتبار إمكانه جسم، إسنادا للأشرف الى الجهة الأشرف ، والأخس الى الأخس ،فانه أحرى وأخلق ، وكذلك من الثانى عقل ونفس وفلك الى العاشر ، ويسمى العقل الفعال المفيض للصور والأعراض على العناصر والمركبات بسبب مايحصل لها من الاستعدادات المسببة عن الحركات الفلكية وأوضاعها

الاعتراض : هذه الاعتبارات إن كانت وجودية فلا بدلها من مصادر ، والا بطل قولكم الواحد لايصدر عنه الا الواحد ، فيبطل أصل دليلكم ، وإن كانت اعتبارية امتنع أن تصير جزء مصدر الأمور الوجودية . وحديث إسناد الأشرف الى الأشرف خطابى ، وإسناد الفلك الثامن مع مافيه من الكواكب المختلفة الى جهة واحدة مشكل ، وكذلك إسناد الصور والاعراض التى فى عالمنا هذا مع كثرتها الى العقل الفعال . وبالجملة فلا يخفى ضعف ما اعتمدوا عليه فى هذا المطلب العالى .

المقصد الثالث : فى أحكام العقول . وهى سبعة :

الأول : أنها ليست حادثة لما تقدم أن الحدوث يستدعى مادة .

الثانى : ليست كائنة ولا فاسدة، إذ ذاك عبارة عن ترك المادة صورة ولبسها صورة أخرى ، وأما البسيط فلا يكون فيه جهتا قبول وفعل .

الثالث : نوع كل عقل منحصر فى شخصه، إذ تشخصه بماهيته، والا لكان

بالمادة ، وما يكتنفها كما تقدم.

الرابع : ذاتها جامعة لكمالاتها،أى مايمكن لها فهو حاصل ، وماليس حاصلا لها فهو غير ممكن، لما علمت أن الحدوث يستدعى مادة يتجدد استعدادها بحركة دورية سرمدية ، فلا يتصور إلا فى مادى هو تحت الزمان :

الخامس : أنها عاقلة لذواتها ؛ إذ التعقل حضور الماهية المجردة عندالشيء؛ ولاشك أن ماهيتها حاضرة لذواتها ؛ فان حضور الماهية أعم من حضور الماهية المغايرة وغير المغايرة ، وفيه نظر . لجواز أن يكون شرط التعقل حضور الماهية المغايرة كما فى الحواس .

السادس : أنها تعقل الكليات ، وكذا كل مجرد ؛ إذ كل مجرد يمكن أن يعقل . وكل مايمكن أن يعقل فيمكن أن يعقل مع غيره ؛ إذلا تضاد فى التعقلات؛ فيمكن أن يقارنه الماهية المجردة للغير فى العقل ، فيمكن أيضا . أن يقارنها مطلقا ؛ إذ كونها فى العقل ليس شرطا للمقارنة،لأنه لوكان شرطا لكان مقارنته للعقل مشروطة بكونها فى العقل ، ويلزم الدور ، وإذا جاز مقارنة المجردة اياها أمكن تعقلها له ، وكل ماهو ممكن له فهو حاصل له بالفعل . فاذا هو عاقل لكل مايغايره بالفعل وهو المطلوب .الجواب : لانسلم ان كل مجرد يمكن تعقله، كالبارى وحقيقة العقول والنفوس . وان سلمنا.. فلا نسلم أن كل مايمكن تعقله يمكن تعقله مع الغير،وماالدليل عليه ؟ والوجدان لايعمم ؛ كيف والغيرقد يكون مما لايجوز تعقله : وان سلم..فلا نسلم أنه يقتضى مقارنة الماهية المجردة للعقل ، وإنما يصح لوكان العلم حصول الماهية المجردة فى العقل ؛ وقد تكلمنا فيه . وان سلمنا.. فلا نسلم أنه يلزم من جواز المقارنة جواز مقارنته للغير مطلقا.قوله والا لكان مقارنته للعقل مشروطة بكونها فى العقل . قلنا : إنما يلزم ذلك أن لوكانت المقارنتان مثلين وهو ممنوع ؛ فان حصول الشيئين فى ثالث خلاف لحصول أحدهما فى الآخر . وإن سلم .. فلا يلزم امكان تعقله ؛

وإنما يلزم هذا لوكان هو قابلا للتعقل ، لايقال : التعقل نفس هذه المقارنة؛ لأنا نمنعه؛ لجواز أن يكون أمرا مغايرا مشروطا بها .

السابع : أنها لاتعقل الجزئيات ؛ لأنها تحتاج إلى آلات جسمانية . ولأنها تتغير ، والاعتراض عليه ستعرفه فى بحث صفات البارى فى مسألة العلم .

خاتمة: فى الجن والشياطين : وهى عند المليز أجسام تتشكل بأى شكل شاءت . ومنعه الفلاسفة؛ لأنها إما أن تكون لطيفة أولا ، وكلاهما باطل .

أما الأول: فلأنه يلزم أن لاتقدر على الأفعال الشاقة وتتلاشى بأدنى قوة وهو خلاف ماتعتقدونه ،

وأما الثانى: فلأنه يوجب أن ترى ؛ ولو جوزنا أجساما كثيفة لانراها لجاز أن يكون بحضرتنا جبال وبلاد لانراها ، وبوقات وطبول لانسمعها وهو سفسطة . والجواب : أن لطفها بمعنى الشفافية ، فلا يلزم أحد الأمرين لجواز أن يقوى الشفاف على الأفعل الشاقة ولاينفعل بسرعة ومع ذلك فلا نراها . وبالجملة : فان أردتم باللطافة الشفافية فنختار أنها لطيفة ولايلزم عدم قوتها ، وان أردتم سرعة الانفعال والانقسام إلى أجزاء ورقة القوام ؛ فنختار أنها غير لطيفة ولايلزم رؤيتها كالسماء . كيف وقد يفيض عليها القادر المختار مع لطافتها قوة عظيمة ؟ فان القوة لاتتعلق بالقوام . ألاترى أن قوام الانسان دون قوام الحديد والحجر ؟ وترى بعضهم يفتل الحديد ويكسر الحجر ويصدر منه مالايمكن أن يسند إلى غلظ القوام؟ وترى الحيوانات مختلفة فى القوة اختلافا ليس بحسب اختلاف القوام كما فى الأسد مع الحمار ؟ قال قوم: هى النفوس الأرضية وهى مختلفة : فنها الملائكة الأرضية، ومنها الجن، ومنها الشياطين وغير ذلك ، فهذه جنود لربك لايعلمها إلا هو . وقال قوم هى النفوس الناطقة المفارقة ؛ فالخيرة تتعلق بالخيرة وتعاونها على الخير وهى الجن ، والشريرة تتعلق بالشريرة وتعاونها على الشر وهى الشياطين والله أعلم بحقائق الأمور .

الموقف الخامس

فى الالهيات وفيه سبعة مراصد

المرصد الأول : فى الذات . وفيه مقاصد

المقصد الأول : فى اثبات الصانع. وفيه مسالك .

المسلك الأول للمتكلمين : قد علمت أن العالم إما جوهر أو عرض ، وقد يستدل بكل واحد منهما ، إما بامكانه أو بحدوثه ، فهذه وجوه أربعة :ـ

الأول الاستدلال بحدوث الجواهر : وهو أن العالم حادث ، وكل حادث فله محدث .

الثانى بامكانها : وهو أن العالم ممكن ؛ لأنه مركب وكثير ، وكل ممكن فله علة مؤثرة .

الثالث بحدوث الاعراض : مثل مانشاهد من انقلاب النطفة علقة ، ثم مضغه ، ثم لحما ودما ، إذ لابد من مؤثر صانع حكيم .

الرابع بامكان الاعراض : وهو ان الاجسام متماثلة ، فاختصاص كل بماله من الصفات جائز ، فلا بد فى التخصيص من مخصص له . ثم بعد هذه الوجوه نقول : مدبر العالم إن كان واجب الوجود فهو المطلوب وإلا كان ممكنا فله مؤثر ، ويعود الكلام فيه ، ويلزم إما الدور أو التسلسل ، وإما الانتهاء الى مؤثر واجب الوجود لذاته ، والأول بقسميه باطل لما مر ، فتعين الثانى وهو المطلوب .

المسلك الثانى للحكماء : وهو أن موجودا ، فان كان واجبا فذاك ، وإن كان ممكنا احتاج الى مؤثر ، ولابد من الانتهاء الى الواجب ، وإلا لزم الدور أو التسلسل . وفى هذا طرح لمؤنات كثيرة كما ترى .

المسلك الثالث لبعض المتأخرين : جميع الممكنات من حيث هو جميع ممكن ؛ لاحتياجه الى اجزائه التى هى غيره ، فله علة ، وهى لاتكون نفس ذلك المجموع ؛

إذ العلة متقدمة على المعلول ، ويمتنع تقدم الشيء على نفسه ، ولا تكون جزأه؛ إذ علة الكل علة لكل جزء ، فيلزم أن يكون علة المجموع علة لنفسه ولعلله، فاذا هو أمر خارج عنه ، والخارج عن جميع الممكنات واجب لذاته ، وهو المطلوب . واعترض عليه بوجوه :

الاول : المجموع يشعر بالتناهى ، فاثباته به مصادرة على المطلوب. والجواب: أن المراد به هو الممكنات ؛ بحيث لا يخرج عنها شيء منها . وذلك متصور فى غير المتناهى .

الثانى : إن أردت بالمجموع كل واحد ، فعلته ممكن آخر متسلسلا الى غير النهاية ، وإن أردت به الكل المجموعى؛ فلا نسلم أنه موجود؛ إذ ليس ثمة هيئة اجتماعية . والجواب : إنا نريد الكل من حيث هو كل، ولا حاجة الى اعتبار الهيئة الاجتماعية ؛ كما فى مجموع العشرة

الثالث : إن أردت بالعلة التامة ، فلم لا يجوز أن تكون نفسه؟ قولك : العلة متقدمة . قلنا : لا نسلم ذلك فى التامة ، فانها مجموع أمور كل واحد منها مفتقر اليه ولا يلزم من تقدم كل واحد تقدم الكل؛ كما أن كل واحد من الاجزاء متقدم على الماهية، ومجموعها هو نفس الماهية، وإن أردت بها الفاعل فلم لا يجوز أن يكون جزأه؟ قولك لانه علة لكل جزء . قلنا : ممنوع، ولم لا يجوز أن يكون بعض الاجزاء بلا علة أو بعلة أخرى ؟ . والجواب : أن المراد الفاعل المستقل بالفاعلية، وهو فى مجموع كل جزء منه ممكن لا بد أن يكون فاعلا لكل، وإلا وقع بعض اجزائه بفاعل آخر ، فاذا قطع النظر عنه لم تحصل الماهية ، فلم يكن فاعلا مستقلا . فان قيل : هذا منقوض بالمركب من الواجب والممكن . وأيضا : لو كان فاعل الكل فاعلا لكل جزء ؛ لزم فى مركب فى اجزائه ترتب زمانى ؛ إما تقدم المعلول على علته، أو تخلف المعلول عن علته. قلت : الجواب عن الأول : انا قيدناه بما كل جزء منه ممكن، فاندفع النقض .

وعن الثانى : ان التخلف عن العلة الفاعلية لايمتنع. كيف والمراد أن علته لاتكون خارجة عن علة الكل ؟ وبذلك يتم مقصودنا ، ولايلزم ماذكرتم ؛ إذ قد تكون علة كل جزء جزء علة الكل ؛ بحيث يكون الكل علة الكل .

المسلك الرابع وهو مما وفقنا لاستخراجه : ان الموجودات لو كانت بأسرها ممكنة ، لاحتاج الكل إلى موجد مستقل ؛ يكون ارتفاع الكل مرة - بالا يوجد الكل ولا واحد من أجزائه أصلا - ممتنعاً بالنظر إلى وجوده ؛ إذ مالا يمنع جميع أنحاء العدم لايكون موجبا للوجود ، والذى إذا فرض عدم جميع الأجزاء كان ممتنعاً نظرا إلى وجوده يكون خارجا عن المجموع ؛ فيكون واجبا. وهو المطلوب

المسلك الخامس وهو قريب مما قبله : لو لم يوجد واجب لذاته لم يوجد واجب لغيره ، فيلزم الا يوجد موجود. أما الأول : فلأن ارتفاع الجميع مرة لايكون ممتنعا لابالذات ولابالغير ، وأما الثانى : فلأن مالم يجب إما بالذات وإما بالغير لايوجد ؛ كما تقدم

وقد ذكر ههنا شبهات كثيرة ، حاصلها عائد إلى أمر واحد ، وهو : أن يوجد ههنا وفى كل مسألة تراد مذهبان متقابلان ، فيردد بينهما ترديدا مانعا من الخلو ، ثم يبطل كل واحد منهما بدليل الآخر ؛ ليلزم نفى القدر المشترك.

وحلها اجمالا : هو القدح فى دليل الطرف الضعيف من المذهبين ، أو فى دليلهما إن أمكن ، إذ قد يكون دليل الطرفين ضعيفا ، ولايلزم من بطلان دليلهما بطلانهما ، ولنذكر منها عدة :-

الأولى : لو كان الواجب موجودا ؛ لكان وجوده إما نفس ماهيته ، أو زائدا عليها ، والأول باطل ؛ لأن الوجود مشترك ؛ كما مر ، والماهية غير مشتركة ، والثانى باطل وإلا كان وجوده معلول ماهيته ؛ فتتقدم عليه بالوجود . والجواب : وجوده نفسه ، ونمنع الاشتراك ، بل المشترك الوجود بمعنى الكون فى الاعيان ، وأما ماصدق عليه الوجود فلا ، كالماهية والتشخص. أو وجوده غيره ، وتقدم الماهية عليه ليس بالوجود كما تقدم

الثانية : لوكان موجودا لكان اما مختارا أو موجبا ، والأول باطل، لأن العالم قديم بدليله،والقديم لايستند إلى المختار ،والثانى باطل،وإلالزم قدم الحادث اليومى أوالتسلسل . والجواب : لانسلم ان العالم قديم،وقد مر ضعف دلائله

الثالثة : لوكان موجودا،لكان إما عالما بالجزئيات أولا، والأول باطل، وإلا لزم التغيرفيه ؛ لتغير المعلوم فلا يكون واجبا ،والثانى باطل، لانا نعلم أن هذه الافعال المتقنة لاتستند إلى عديم العلم . والجواب : نختار أنه عالم بالجزئيات، والتغير فى الاضافات لافى الذات، وأنه جائز كما سيأتى.

ولنقتصر على هذا القدر ؛فان هذا منشأ للشبهات التى طول بهاالكتب وعد؛ ذلك تبحرا فى العلوم،وعليك بعد الاهتداء اليه أن توفر من أمثاله الاباعر !!

خاتمة : لما ثبت أن الصانع تعالى واجب ،فقد ثبت أنه أزلى أبدى ولاحاجة إلى جعله مسألة برأسها.والمتكلمون إنما احتجوا عليه قبل اثبات ذلك ؛ وعنه غنى؛فلا نطول به الكتاب

المقصد الثانى : فى أن ذاته تعالى مخالفة لسائر الذوات؛ فهومنزه عن المثل والند تعالى عن ذلك علوا كبيرا .

وقال قدماء المتكلمين : ذاته تعالى مماثلة لسائر الذوات وانما تمتاز عن سائر الذوات بأحوال أربعة : الوجوب والحياة والعلم التام والقدرة التامة

وعندأبى هاشم يمتاز بحالة خامسة ، هى الموجبة لهذه الأربعة؛نسميها بالالهية

لنا : لو شاركه غيره فى الذات ؛ لخالفه بالتعين ضرورة الاثينية ، ومابه الاشتراك غير مابه الامتياز؛فيلزم التركيب ،وهو ينافى الوجوب الذاتى؛كماتقدم.

احتجوا:على كون الذات مشتركة؛ بما مرفى الوجود من الوجوه.وتقريرها هنا : أن الذات تنقسم إلى الواجب والممكن،ومورد القسمة مشترك بين أقسامه. وأيضا.فنحن نجزم به مع التردد فى الخصوصيات.والجواب : ان المشترك مفهوم الذات،وأنه عارض للذوات المخصوصة ،وهذا الغلط منشأه عدم الفرق بين مفهوم

الموضوع ، الذى يسمى عنوان الموضوع ، وبين ماصدق عليه المفهوم؛ الذى يسمى ذات الموضوع . وهذه منشأ لكثير من الشبه، فاذا انتبهت له وكنت ذا قلب شيحان؛ انجلت عليك؛ وقدرت أن تغالط؛ وأمنت أن تغالط

منها قولهم : الوجود مشترك؛ إذ نجزم به ونتردد فى الخصوصيات . فنقول: المجزوم به مفهوم الوجود لا ماصدق عليه الوجود. والنزاع فيه

ومنها قولهم : الوجود زائد، إذ نعقل الوجود دون الماهية وبالعكس. قلنا: فيه ماتقدم

ومنها : الوحدة عدمية، والا تسلسل. قلنا. مفهوم الوحدة؛ ولا يلزم فيما صدق عليه؛ فانه مختلف

ومنها: الصفات زائدة على الذات، وإلا لكان المفهوم من العلم ومن القدرة واحدا قلنا : يكون ماصدق عليه واحدا ، وأما المفهوم فلا ؛ وأمثال ذلك أكثر من أن تحصى

تنبيه : نقل عن الحكماء انهم قالوا : ذاته وجوده المشترك بين جميع الموجودات؛ ويمتاز عن غيره بقيد سلبي، وهو عدم عروضه للغير، فان وجود الممكنات مقارن لماهية مغايرة له، ووجوده ليس كذلك. وهذا بطلانه ظاهر ولم يتحقق عندى هذا النقل عنهم، بل قد صرح الفارابى وابن سينا بخلافه؛ فانهما قالا : الوجود المشترك ــ الذى هو الكون فى الاعيان ــ زائد على ماهيته تعالى بالضرورة، وانما هو مقارن لوجود خاص، هو المبحث

المقصد الثالث : فى ان وجوده نفس ماهيته أو زائد ، وأنه مساو لوجود الممكنات أو مخالف . وقد تقدم فى الأمور العامة مافيه كفاية

المرصد الثانى فى تنزيهه: وهى الصفات السلبية. وفيه مقاصد

المقصد الأول: أنه تعالى ليس فى جهة ولا فى مكان. وخالف فيه المشبهة

وخصصوه بجهة الفوق. ثم اختلفوا. فذهب محمد بن كرام إلى أن كونه فى الجهة ككون الأجسام فيها، وهو مماس للصفحة العليا من العرش، ويجوز عليه الحركة والانتقال وتبدل الجهات، وعليه اليهود، حتى قالوا. العرش يئط من تحته اطيط الرحل الجديد، وأنه يفضل على العرش من كل جهة أربعة اصابع. وزاد بعض المشبهة كمضر وكهمس واحمد الهجيمى: ان المخلصين يعانقونه فى الدنيا والآخرة

ومنهم من قال: محاذ للعرش غير مماس له فقيل: بمسافة متناهية. وقيل غير متناهية

ومنهم من قال: ليس ككون الأجسام فى الجهة. لنا وجوه :—

الأول: لو كان فى مكان لزم قدم المكان، وقد برهنا أن لاقديم سوى الله تعالى، وعليه الاتفاق

الثانى: المتمكن محتاج إلى مكانه، والمكان مستغن عن المتمكن

الثالث: لو كان فى مكان فاما فى بعض الأحياز أو فى جميعها، وكلاهما باطل أما الأول فلتساوى الاحياز ونسبته اليها، فيكون اختصاصه ببعضها ترجيحا بلا مرجح، أو يلزم الاحتياج فى تحيزه الذى لاتنفك ذاته عنه إلى الغير. وأما الثانى. فلأنه يلزم تداخل المتحيزين وأنه محال بالضرورة. وأيضا: فيلزم مخالطته لقاذورات العالم. تعالى عن ذلك علوا كبيرا

الرابع: لو كان جوهرا فاما ألا ينقسم أو ينقسم. وكلاهما باطل. أما الأول فلأنه يكون جزءاً لايتجزأ، وهو أحقر الاشياء، تعالى عن ذلك. وأما الثانى فلأنه يكون جسما وكل جسم مركب، وقد مر أنه ينافى الوجوب الذاتى وأيضا فقد بينا أن كل جسم محدث؛ فيلزم حدوث الواجب

وربما يقال. لو كان جسما لقام بكل جزء علم وقدرة؛ فيلزم تعدد الالهة. وهذا المستدل يلتزم أن الانسان الواحد علماء قادرون أحياء

وربما يقال. لو كان متحيزا لكان مساويا لسائر المتحيزات، فيلزم اما قدم

الاجسام أو حدوثه ، وهو بناء على تماثل الاجسام

وربما يقال لو كان متحيزا لساوى الاجسام فى التحيز، ولا بد من أن يخالفها بغيره فيلزم التركيب . وقد علمت مافيه احتج الخصم بوجوه :

الأول : ضرورة العقل تجزم بأن كل موجود فهو متحيز، أو حال فيه والجواب : منع الضرورة ، وإنما ذلك حكم الوهم ، وإنه غير مقبول، وربما يستعان فى تصوره بالانسان الكلى، وعلمنا به .

الثانى : كل موجودين فاما أن يتصلا أو ينفصلا، فهو ان كان متصلا بالعالم فتحيز، وإن كان منفصلا عنه فكذلك والجواب: منع الحصر وهو من الطراز الأول

الثالث : إنه اما داخل العالم أو خارج العالم، أو لا داخله ولا خارجه، والثالث خروج عن المعقول، والأولان فيهما المطلوب والجواب. أنه لا داخل ولا خارج

الرابع . الموجود ينقسم الى قائم بنفسه وقائم بغيره ، والقائم بنفسه هو المتحيز بالذات ، والقائم بغيره هو المتحيز تبعا وهو قائم بنفسه فيكون متحيزا بذاته . والجواب . منع التفسيرين وقد يقال فى تقريره .

أجمعنا أن له تعالى صفات قائمة بذاته، ومعنى القيام التحيز تبعاً.

الخامس . الاستدلال بالظواهر الموهمة بالتجسم من الآيات والأحاديث نحو قوله تعالى (الرحمن على العرش استوى . وجاء ربك والملك صفا صفا . فان استكبروا فالذين عند ربك . اليه يصعد الكلم الطيب . تعرج الملائكة والروح إليه . هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله فى ظلل من الغمام . أأمنتم من فى السماء أن يخسف بكم الأرض . ثم دنا فتدلى فكان قاب قوسين أو أدنى .) وحديث النزول. وقوله عليه السلام للجارية الخرساء. اين الله ؟ فأشارت الى السماء فقرر ، فالسؤال والتقرير يشعران بالجهة . والجواب . أنها ظواهر ظنية لا تعارض اليقينات ، ومهما تعارض دليلان وجب العمل بهما ما أمكن ؛ فتؤول الظواهر - إما اجمالا ويفوض تفصيلها الى الله ؛ كما هو رأى من يقف على الا الله ؛ وعليه

أكثر السلف كما روى عن احمد: الاستواء معلوم، والكيفية مجهولة ، والبحث عنها بدعة . وأما تفصيلا كما هو رأى طائفة فنقول: الاستواء الاستيلاء نحو . قد استوى عمرو على العراق . والعندية بمعنى الاصطفاء والاكرام ، كما يقال : فلان قريب من الملك، وجاء ربك أى أمره . واليه يصعد الكلم الطيب أى يرتضيه . فان الكلم عرض يمتنع عليه الانتقال . ومن فى السماء أى حكمه، أو سلطانه، أو ملك موكل بالعذاب . وعليه فقس

المقصد الثانى :ـ فى أنه تعالى ليس بجسم ، وذهب بعض الجهال الى أنه جسم فالكرامية : قالوا هو جسم أى موجود، وقوم قالوا : هو جسم أى قائم بنفسه، فلا نزاع معهم الا فى التسمية، ومأخذها التوقيف ولا توقيف، والمجسمة قالوا : هو جسم حقيقة ، فقيل من لحم ودم كمقاتل ابن سليمان، وقيل نور يتلألأ كالسبيكة البيضاء، وطوله سبعة أشبار من شبر نفسه

ومنهم من يقول : انه على صورة انسان ، فقيل شاب أمرد جعد قطط ، وقيل شيخ أشمط الرأس واللحية، تعالى الله عن قول المبطلين

والمعتمد فى بطلانه: أنه لو كان جسما لكان متحيزا ، واللازم قد ابطلناه ، وأيضا يلزم تركيبه وحدوثه . وأيضا : فان كان جسما لاتصف بصفات الاجسام أما كلها فيجتمع الضدان ، أو بعضها فيلزم الترجيح بلا مرجح . أوالاحتياج. وأيضا فيكون متناهيا ، فيتخصص بمقدار وشكل ، واختصاصه بهما دون سائر الأجسام يكون لمخصص، ويلزم الحاجة، وحجتهم ماتقدم. والجواب الجواب

المقصد الثالث : أنه تعالى ليس جوهرا ولاعرضاً أما الجوهر : أما عند المتكلم فلأنه المتحيز وقد ابطلناه. وأماعند الحكيم فلأنه ماهية اذا وجدت فى الاعيان كانت لافى موضوع، وذلك انما يتصور فيماوجوده غيرماهيته، ووجود الواجب نفس ماهيته. وأماالعرض: فلاحتياجه إلى محله

المقصد الرابع: أنه تعالى ليس فى زمان. هذا مما اتفق عليه أرباب الملل ولا نعرف فيه للعقلاء خلافاً. أما عند الحكماء: فلأن الزمان مقدار حركة المحدد فلا يتصور فيما لا تعلق له بالحركة والجهة. وأما عندنا: فلأنه متجدد يقدر به متجدد فلا يتصور فى القديم، فأى تفسير فسر به امتنع ثبوته لله تعالى

تنبيه: يعلم مما ذكرنا انا سواء قلنا العالم حادث بالحدوث الزمانى أو الذاتى؛ فتقدم البارى سبحانه عليه ليس تقدما زمانيا، وان بقاءه ليس عبارة عن وجوده فى زمانين، ولا القدم عبارة عن أن يكون قبل كل زمان زمان، وأنه يبسط العذر فى ورود ما ورد من الكلام الازلى بصيغة الماضى ولو فى الامور المستقبلة. وههنا أسرار أخر لا أبوح بها ثقة بفطنتك

المقصد الخامس: فى أنه تعالى لا يتحد بغيره، لما علمت فيما تقدم من امتناع اتحاد الاثنين مطلقا، وأنه تعالى لا يجوز أن يحل فى غيره، لان الحلول هو الحصول على سبيل التبعية، وأنه ينفى الوجوب، وأيضا لو استغنى عن المحل لذاته لم يحل فيه، وإلا احتاج اليه لذاته ولزم قدم المحل. وأيضا: فان المحل ان قبل الانقسام لزم انقسامه وتركبه واحتياجه الى أجزائه، وإلا كان أحقر الاشياء، وأيضا. فلو حل فى جسم فذاته قابلة للحلول، والاجسام متساوية فى القبول، وانما التخصيص للفاعل المختار؛ فلا يمكن الجزم بعدم حلوله فى البقة والنواة، وأنه ضرورى البطلان، والخصم معترف به. وربما يحتج عليه بان معنى حلوله فى الغير كون تحيزه تبعا لتحيز المحل؛ فيلزم كونه متحيزا وفى جهة، وقد ابطلناه، وقد عرفت ضعفه، كيف وأنه ينتقض بصفاته تعالى؟

تنبيه: كما لا تحل ذاته فى غيره لا تحل صفته فى غيره، لان الانتقال لا يتصور على الصفات، وانما هو من خواص الذوات لا مطلقا، بل الاجسام

واعلم أن المخالف فى هذين الاصلين طوائف:ـ

الأولى النصارى: وضبط مذهبهم. أنهم إما أن يقولوا باتحاد ذات الله

بالمسيح، أو حلول ذاته فيه، أو حلول صفته فيه، كل ذلك إما ببدنه أو بنفسه ، وإما الايقولوا بشيء من ذلك . وحينئذ : فاما أن يقولوا.اعطاه الله قدرة على الخلق ، أولا ، ولكن خصه الله تعالى بالمعجزات ، وسماه ابنا تشريفا ، كما سمى ابراهيم خليلا ، فهذه ثمانية احتمالات كلها باطلة الا الاخير ، فالستة الأولى باطلة لما بينا ، والسابع لما سنبينه أن لامؤثر إلا الله . وأما تفصيل مذهبهم فسنذكره فى خاتمةالكتاب !

الثانية : النصيرية والاسحاقية من الشيعة قالوا : ظهور الروحانى بالجسمانى لاينكر ، ففى طرف الشر كالشياطين ، وفى طرف الخير كالملائكة ، فلا يمتنع أن يظهر الله تعالى فى صورة بعض الكاملين ، وأولى الخلق بذلك أشرفهم وأكملهم؛ وهو العترة الطاهرة ؛ وهو من يظهر فيه العلم التام والقدرة التامة من الأئمة، ولم يتحاشوا عن اطلاق الالهة على أئمتهم

الثالثة : بعض المتصوفة : وكلامهم مخبط بين الحلول والاتحاد . والضبط ماذكرناه فى قول النصارى . ورأيت من ينكره ويقول . إذ كل ذلك يشعر بالغيرية ، ونحن لانقول بها . وهذا العذر أشد من الجزم

المقصد السادس : فى أنه تعالى يمتنع أنه يقوم بذاته حادث، ولابد أولامن تحرير محل النزاع ليكون التوارد بالنفى والاثبات على شىء واحد فنقول :ـ

الحادث . الموجود بعدالعدم ، وأما مالاوجودله وتجدد . ويقالله متجدد، ولايقال له حادث . فثلاثة :ـ

الأول الأحوال : ولم يجوز تجددها إلاأبوالحسين فانه قال يتجدد العالمية فيه بتجدد المعلومات. الثانى الاضافات : ويجوز تجددها اتفاقاً.

الثالث السلوب: فانسب إلى مايستحيل اتصاف البارى تعالى به امتنع تجدده، وإلاجاز.

إذا عرفت هذا فقد اختلف فى كونه تعالى محل الحوادث ؛فمنعه الجمهور . وقال المجوس كل حادث قائم به . والكرامية . بل كل حادث يحتاج اليه فى الايجاد .

فقيل هو الارادة، وقيل كن. واتفقوا أنه يسمى حادثا ، وما لايقوم بذاته محدثا فرقاً بينهما.   لنا وجوه ثلاثة:ـ

الأول : لوجاز قيام الحادث لجاز ازلا، واللازم باطل . أما الملازمة فلأن القابلية من لوازم الذات ؛ وإلا لزم الانقلاب من الامتناع الذاتى إلى الامكان الذاتى . وأيضا : فتكون القابلية طارئة على الذات ؛ فتكون صفة زائدة ويلزم التسلسل، وإذا كانت من لوازم الذات امتنع انفكاكها عنها فتدوم بدوامها والذات أزلية، فكذا القابلية وهى تقتضى جواز اتصاف الذات به أزلا؛ إذ لا معنى للقابلية الا جواز الاتصاف به . وأما بطلان اللازم فلأن القابلية نسبة تقتضى قابلا ومقبولا. وصحتها أزلا تستلزم صحة الطرفين أزلا. فيلزم صحة وجود الحادث أزلا هذا خلف . الثانى : صفاته تعالى صفات كمال، فخلوه عنها نقص .

الثالث : أنه تعالى لايتأثر عن غيره.   ويمكن الجواب:

عن الأول. بأن اللازم أزلية الصحة والمحال صحة الازلية. فأين أحدهما من الآخر ، إذ لو لزم لزم فى وجود العالم وإيجاده . لايقال : القابلية ذاتية دون الفاعلية؛ لانا نقول : الكلام فى قابلية الفعل

وعن الثانى : لم لايجوز أن يكون ثمة صفات كمال متلاحقة لايمكن بقاؤها، وكل لاحق منها مشروط بالسابق، فلا ينتقل عن الكمال الممكن له الا إلى كمال آخر ولا يلزم الخلو؟ وأما الخلو عن كل واحد منها ، فاما لامتناع بقائه، ولانسلم امتناع الخلو عن مثله ، وإما لأنه لو لم يخل عنه لم يمكن حصول غيره؛ فيلزم فقد كمالات غير متناهية، فكان فقده لتحصيل كمالات غير متناهية هو الكمال بالحقيقة.

وعن الثالث : وهو أنك ان أردت بتأثره عن غيره حصول الصفة له بعد ان لم يكن فهو أول المسألة ، وإن أردت أن هذه الصفة تحصل فى ذاته من فاعل غيره ، فممنوع؛ لجواز أن يكون مقتضى لذاته؛ إما على سبيل الايجاب لما ذكرنا من الترتب، وإما على سبيل الاختيار ، فكما أوجد سائر المحدثات يوجد

الحادث فى ذاته ، وربما يقال . لو قام الحادث بذاته لم يخل عنه وعن ضده ، وضد الحادث حادث ، ومالايخلوا عن الحوادث فهو حادث : وهذا يبتنى على أربع مقدمات .

الأولى : ان لكل صفة حادثة ضدا . الثانية : ضد الحادث حادث .

الثالثة : الذات لاتخلو عن الشيء وضده .

الرابعة : مالا يخلو عن الحوادث فهو حادث .

والثلاث الأول مشكلة ، والرابعة اذا تمت تم الدليل الثانى . احتج الخصم بوجوه

الأول : الاتفاق على انه متكلم سميع بصير ، ولاتتصور الا بوجود المخاطب والمسموع والمبصر ، وهى حادثة . قلنا : تعلقه ، وإنه اضافة .

الثانى : المصحح للقيام به ، إما كونه صفة فيعم ، أو مع وصف القدم ، وهو كونه غير مسبوق بالعدم ، وإنه سلب لايصلح جزءا للمؤثر . قلنا : المصحح هو حقيقة الصفة القديمة ، وهى مخالفة لحقيقة الصفة الحادثة بذاتها .

الثالث : إنه تعالى صار خالقا للعالم بعد مالم يكن ، وعالما بانه وجد بعد أن كان عالما بانه سيوجد . قلنا : التغير فى الاضافات . قالت الكرامية : أكثر العقلاء يوافقوننا فيه وإن انكروه باللسان ، فان الجبائية قالوا بارادة وكراهة حادثتين لافى محل ، لكن المريدية والكارهية حادثتان فى ذاته ، وكذا السامعية والمبصرية تحدث بحدوث المسموع والمبصر . وأبو الحسين يثبت علوما متجددة . والأشعرية يثبتون النسخ وهو إما رفع الحكم أو انتهاؤه ، وهما عدم بعد الوجود . والفلاسفة اثبتوا الاضافات مع عروض المعية والقبلية . والجواب : أن التغير فى الاضافات كما تقدم فى تحرير محل النزاع ، والحكماء لايثبتون كل اضافة ، فلا يرد عليهم الالزام .

تنبيه : الصفات حقيقية محضة كالسواد والبياض . وذات اضافة كالعلم والقدرة ، وإضافية محضة كالمعية والقبلية . ولا يجوز التغير فى الأول مطلقا ، ويجوز فى الثالث مطلقا ، والثانى لايجوز التغير فيه ويجوز فى تعلقه .

المقصد السابع : اتفق العقلاء على أنه تعالى لايتصف بشيء من الاعراض

المحسوسة ، كالطعم واللون والرائحة والألم ، وكذا اللذة الحسية . وأما اللذة العقلية فنفاها المليون ، وأثبتها الفلاسفة قالوا : اللذة ادراك الملائم ، فمن ادرك كمالا فى ذاته التذ به وذلك ضرورى ثم إن كماله تعالى أجل الكمالات ، وادراكه أقوى الادراكات ، فوجب أن تكون لذته أقوى اللذات . والجواب : لانسلم أن اللذة نفس الادراك كما مر ، واذا كان سببا للذة فقد لاتكون ذاته قابلة للذة ، ووجود السبب لايكفى دون وجود القابل ، وإن سلم فلم قلت إن ادراكنا مماثل لادراكه بالحقيقة ؟

المرصد الثالث فى توحيده تعالى

وهو مقصد واحد . وهو انه يمتنع وجود الهين

اما الحكماء : فقالوا يمتنع وجود موجودين كل واحد منهما واجب لذاته لوجهين :

الأول : لو وجد واجبان - وقد تقدم ان الوجوب نفس الماهية لتمايزا بتعين ؛ لامتناع الاثنينية بدون الامتياز بالتعين ؛ فيلزم تركبهما وانه محال ؛ وهو مبنى على أن الوجوب وجودى ؛ فان صح لهم ذلك تم الدست ، ولم يمكن منع كون الوجوب على تقدير ثبوته نفس الماهية ، وكون التعين أمرا ثبوتيا ؛ إذ قد فرغنا عنهما .

الثانى : الوجوب هو المقتضى للتعين فيمتنع التعدد . أما الأول : فاذ لولاه فاما أن يستلزم التعين لوجوب ، فيلزم تأخره ولزم الدور ، أولا يستلزم ؛ فيجوز الانفكاك بينهما ؛ فيجوز الوجوب بلا تعين وانه محال . والتعين بلا وجوب فلا يكون واجبا لذاته . وهو أيضا بناء على كون الوجوب ثبوتيا . واما الثانى : فلما علمت ان الماهية المقتضية لتعينها ينحصر نوعها فى شخص

واما المتكلمون : فقالوا يمتنع وجود الهين مستجمعين لشرائط الالهية لوجهين

الأول : لو وجد الهان قادران لكان نسبة المقدورات اليهما سواء ؛ إذ المقتضى

للقدرة ذاتهما ، وللمقدورية الامكان، فتستوى النسبة فاذا يلزم وقوع هذا المقدور المعين ، اما بهما ، وانه باطل لما بينا من امتناع مقدور بين قادرين، واما باحدهما ويلزم الترجيح بلا مرجح .

الثانى : اذا أراد احدهما شيئا فاما أن يمكن من الآخر أرادة ضده، أو يمتنع، وكلاهما محال . أما الأول : فلانا نفرض وقوع ارادته له، لأن الممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال، فيلزم إما وقوعهما معا، فيلزم اجتماع الضدين، واما لا وقوعهما فيلزم ارتفاعهما، فيلزم عجزهما ، وأيضا: فاذا فرض فى ضدين لا يرتفعان كحركة جسم وسكونه لزم المحال : واما وقوع احدهما دون الآخر، فالذى لا يقع مراده لا يكون قادرا . وأما الثانى: فلأن ذلك الشىء لذاته يمكن تعلق قدرة كل من الالهين وارادته به، فالذى امتنع تعلق قدرته به فالمانع عنه هو تعلق قدرة الآخر، فيكون هذا عاجزا، هذا خلف .

واعلم انه لا مخالف فى هذه المسألة الا الثنوية، فانهم قالوا : نجد فى العالم خيرا كثيرا وشرا كثيرا، وان الواحد لا يكون خيرا شريرا بالضرورة ، فلكل فاعل . والجواب : منع قولهم : الواحد لا يكون خيرا شريرا . اللهم إلا ان يراد بالخير من يغلب خيره، وبالشرير من يغلب شره ، كما ينبىء عنه ظاهر اللغة . لكنه غير لازم، فلا يفيد ابطاله ثم بعد يقال لهم الخير : ان قدر على دفع شر الشرير ولم يفعله فهو شرير ؛ وإن لم يقدر عليه فهو عاجز، فتعارض خطابتهم بخطابة أحسن من ذلك مآلا واكثر اقناعا.

المرصد الرابع : فى الصفات الوجودية . وفيه مقاصد

المقصد الأول : فى اثبات الصفات على وجه عام

ذهب الأشاعرة: إلى أن له صفات زائدة، فهو عالم بعلم، قادر بقدرة، مريد بارادة، وعلى هذا . وذهب الفلاسفة والشيعة الى نفيها مع خلاف للشيعة فى اطلاق الأسماء الحسنى عليه، والمعتزلة لهم تفصيل يأتى فى كل مسألة . احتج الاشاعرة بوجوه:

الأول : ما اعتمد عليه القدماء ، وهو قياس الغائب على الشاهد ، فان العلة والحد والشرط لا يختلف غائبا وشاهدا ، وقد عرفت ضعفه . كيف والخصم قائل باختلاف مقتضى الصفات شاهدا وغائبا ؟ وقد يمنع ثبوتها فى الشاهد، بل الثابت فيه العالمية والقادرية والمريدية

الثانى : لو كان مفهوم كونه عالما حيا قادرا نفس ذاته لم يفد حملها على ذاته، وكان قولنا الله الواجب بمثابة حمل الشيء على نفسه ، واللازم باطل . وفيه نظر: فانه لا يفيد إلا زيادة هذا المفهوم على مفهوم الذات ، وأما زيادة ما صدق عليه هذا المفهوم على حقيقة الذات فلا . نعم لو تصورا بحقيقتهما وأمكن حمل أحدهما دون الآخر حصل المطلوب ، ولكن أنى ذلك ؟

الثالث : لو كان العلم نفس الذات ، والقدرة نفس الذات ، لكان العلم نفس القدرة ، فكان المفهوم من العلم والقدرة واحدا ، وانه ضرورى البطلان. وهذا من النمط الأول . والايراد هو الايراد . احتج الحكماء بأنه لو كان له صفة زائدة لكان فاعلا لاستناد جميع الممكنات اليه وقابلا لها، وقد تقدم بطلانه . والجواب : لا نسلم بطلانه، وقد تقدم الكلام عليه . واحتج المعتزلة بوجوه :

الأول : ما مر أن اثبات القدماء كفر ، وبه كفرت النصارى . والجواب: ما مر من أن الكفر اثبات ذوات قديمة لا ذات وصفات

الثانى : عالميته وقادريته واجبة فلا تحتاج إلى الغير . والجواب : أن العالمية عندنا ليست أمرا وراء قيام العلم به فيحكم عليها بأنها واجبة ، وان سلم. فالمراد بوجوبها ان كان امتناع خلو الذات عنها، فذلك لا يمنع استنادها إلى صفة أخرى واجبة، فانه نفس المتنازع فيه ، وان اردتم انها واجبة لذاتها فبطلانه ظاهر

الثالث : صفته صفة كمال، فيلزم أن يكون ناقصا لذاته، مستكملا بغيره، وهو باطل اتفاقا . والجواب : ان اردتم باستكماله بالغير ثبوت صفة الكمال فهو جائز عندنا وهو المتنازع فيه ، وان اردتم غيره فصوروه ثم بينوا لزومه

المقصد الثانى : فى قدرته . وفيه بحثان:

البحث الأول : فى أنه تعالى قادر ، والا لزم أحد الأمور الأربعة :

إما نفى الحادث ، أو عدم استناده إلى المؤثر ، أو التسلسل ، أو تخلف الأثر عن المؤثر ، وبطلان اللوازم دليل بطلان الملزوم . بيان الملازمة : انه إما أن لايوجد حادث أو يوجد ؛ فان لم يوجد فهو الأمر الأول ، وان وجد فاما ألا يستند الى مؤثر أو يستند؛ فان لم يستند فهو الثانى ، وان استند فاما ألا ينتهى إلى قديم أو ينتهى ، فان لم ينته فهو الثالث، وان انتهى فلا بد من قديم يوجب حادثا بلا واسطة دفعا للتسلسل فيلزم الرابع

وان شئت قلت : لو كان البارى تعالى موجبا بالذات لزم قدم الحادث، والتالى باطل ، وبيان الملازمة . لو حدث لتوقف على شرط حادث وتسلسل.

واعلم ان هذا الاستدلال انما يتم بأحد طريقين .

الأول : أن يبين حدوث ماسوى الله تعالى ، وانه لايجوز قيام حوادث متعاقبة لانهاية لها بذاته

الثانى : أن يبين فى الحادث اليومى أنه لايستند الى حادث مسبوق بآخر لا إلى نهاية محفوظا بحركة دائمة . وأنت بعد احاطتك بما تقدم خليق بأن يسهل عليك ذلك .

احتج الحكماء بوجوه:ـ

الأول . تعلق القدرة بأحد الضدين ، إما لذاتها فيستغنى الممكن عن المرجح ، وانه يسد باب اثبات الصانع . وأيضا . يلزم قدم الأثر . وإمالا لذاتها فيحتاج إلى مرجح ، ويلزم التسلسل . والجواب . ان تعلقها انما هو بذاتها، كما بينا فى طريقى الهارب وقدحى العطشان. قولكم : فيستغنى الممكن عن المرجح قلنا . لايلزم من ترجيح القادر لأحد مقدوريه بلا مرجح ترجح أحد طرفى الممكن فى حد ذاته من غير المرجح . وبالجملة . فالترجيح بلا مرجح أى بلا داعية ؛ غير الترجيح بلا مرجح أى بلا مؤثر أصلا ؛ مغايرة ظاهرة . ولا

يلزم من صحته صحته وربما يقال . الفعل مع الداعي أولى بالوقوع، ولا ينتهي الى الوجوب ، وقد عرفت ضعفه ، قولكم : يلزم قدم الاثر . قلنا : ممنوع ، وانما يلزم فى الموجب الذى إذا اقتضى شيئا لذاته اقتضاه دائما ، إذ نسبته الى الازمنة سواء ، وأما القادر فيجوز أن تتعلق قدرته بالايجاد فى ذلك الوقت دون غيره. فان قيل : اذا كانت قدرته متعلقة بهذا الطرف فى الازل ، فاى فرق بين الموجب والمختار ؟. قلت : انه بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن تعلق قدرته يستوى اليه الطرفان ، ووجوب هذا الطرف وجوب بشرط تعلق القدرة والأرادة به ، لاوجوب ذاتى ، ولا يمتنع عقلا تعلق قدرته بالفعل بدلا من الترك وبالعكس . فان قيل : القدرة نسبتها الى الوجود والعدم سواء ، والعدم غير مقدور، لأنه لا يصلح أثرا . قلنا: لا نسلم أن العدم غير مقدور، وانه لا يصلح أثرا، وان سلمناه فالقادر من إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل ، لا ان شاء فعل العدم .

فروع على اثبات القدرة عندنا : —

الأول : القدرة قديمة والا كانت واقعة بالقدرة لما مر ولزم التسلسل.

الثانى : أنها صفة واحدة والا لاستندت الى الذات، اما بالقدرة أو بالايجاب وكلاهما باطل . اما الأول : فلان القديم لا يستند الى القدرة . واما الثانى : فلأن نسبة الموجب الى جميع الاعداد سواء ، فليس صدور البعض عنه أولى من صدور البعض ، فلو تعددت لزم ثبوت قدر غير متناهية وهذا مصير الى ان الواحد الموجب لا يصدر عنه الا الواحد .

الثالث : قدرته تعالى غير متناهية : اما ذاتا فلأن التناهى من خواص الكم ولا كمية ، واما تعلقا فمعناه أن تعلقها لا يقف عند حد لا يمكن تعلقها بغيره ، وإن كان كل ما تتعلق به بالفعل متناهيا فتعلقاتها متناهية بالفعل غير متناهية بالقوة.

وهذه الاحكام مضطردة فى الصفات كلها فلا نكررها .

تنبيه : القدرة صفة زائدة لما بينا وقد يحتج المعتزلة على نفيه بوجهين:

الأول : القدر فى الشاهد مشتركة فى عدم صلاحيتها لخلق الاجسام، والحكم المشترك يجب تعليله بالعلة المشتركة ولا مشترك سوى كونها قدرة، فلو كان لله تعالى قدرة لم تصلح لخلق الاجسام . والجواب : أن التعليل بالعلل المختلفة جائز عندكم وهو الحق لجواز اشتراك المختلفات فى لازم واحد . ثم لم لا يجوز اشتراك القدر الحادثة فى صفة غير موجودة فى القدرة القديمة؟ وعدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود .

الثانى : القدر فى الشاهد مختلفة، ففى الغائب إن كانت مثلها لم تصلح لخلق الاجسام، وإلا لم يكن مخالفتها لها أشد من مخالفة بعضها البعض، فلم تصلح لذلك. والجواب : منع ان مخالفتها للقدر الحادثة ليست أشد من مخالفة بعضها البعض.

البحث الثانى : فى أن قدرته تعالى تعم سائر الممكنات .والدليل عليه: ان المقتضى للقدرة الذات ، والمصحح للمقدورية الامكان، ونسبة الذات إلا جميع الممكنات على السواء ، وهذا بناء على ماذهب اليه أهل الحق ؛ من أن المعدوم ليس بشىء، وانما هو نفى محض لا امتياز فيه ولا تخصيص خلافا للمعتزلة، ولا مادة له ولا صورة خلافا للحكماء، والا لم يمتنع اختصاص البعض البعض بمقدوريته دون بعض كما يقوله الخصم .

واعلم أن المخالفين فى هذا الاصل وهو أعظم الأصول فرق :ـ

الأولى الفلاسفة : قالوا إنه واحد حقيقى فلا يصدر عنه أثران والصادر عنه العقل الأول ، والبواقى صادرة عنه بالوسائط كما شرحناه، والجواب: منع قولهم الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد

الثانية المنجمون ومنهم الصابئة . قالوا: الكواكب هى المدبرات أمرا لدوران الحوادث السفلية مع مواضعها فى البروج وأوضاعها بعضها إلى البعض، وإلى السفليات ، وأظهرها مانشاهده من اختلاف الفصول، وتأثير الطوالع والجواب : ان الدوران لا يفيد العلية، سيما إذا تحقق التخلف، وإذا قام البرهان

على نقيضه . كيف ونقول لهم : قد ادعيتم أن الافلاك بسيطة، فاجزاءها متساوية فلا يمكن جعل درجة حارة أو نيرة أو نهارية، وأخرى باردة أو مظلمة أو ليلية الا تحكما بحتا : ثم نردد ونقول : الفلك ان كان بسيطا فقد بطل الاحكام لما ذكرناه، والا بطل علم الهيئة، اذ مبناه : ان الفلك بسيط، فحركاته بسيطة، والحركات المختلفة تقتضى محركات مختلفة كما عرفت، واذا بطلت الهيئة بطلت الاحكام؛ لانها مبنية على الهيئات المتخيلة لهم، وإلا فلا أوج ولا حضيض ولا وقوف ولا رجوع، فكيف يثبت لها أحكام؟ لا يقال : الافلاك وان كانت بسيطة فالبروج مكوكبة والعبرة بقرب كواكبها الثابتة وبعدها ومسامتتها وعدمها . لانا نقول : البروج كما علمت تعتبر من الفلك الاطلس الذى لا كوكب فيه على رأيهم، ثم اختصاص كل كوكب بجزء يبطل بساطة الافلاك . فيعود الاشكال

الثالثة الثنوية : ومنهم المجوس . قالوا : انه تعالى لا يقدر على الشر، وإلا لكان خيرا شريرا معا . والجواب : اما نلتزم التالى، وانما لا يطلق لفظ الشرير عليه كما لا يطلق عليه لفظ خالق القردة والخنازير لاحد أمرين . اما لأنه يوهم أن يكون الشر غالبا فى فعله ؛ كما يقال فلان شرير؛ أى ذلك مقتضى نحيزته والغالب على هجيراه، وإما لعدم التوقيف، وأسماء الله تعالى توقيفية

الرابعة النظام ومتبعوه : قالوا . لا يقدر على القبيح، لأنه مع العلم بقبحه سفه، ودونه جهل، وكلاهما نقص . والجواب . انه لا قبيح بالنسبة اليه فان الكل ملكه، وان سلم . فغايته عدم الفعل لوجود الصارف، وذلك لا ينفى القدرة

الخامسة البلخى ومتابعوه : قالوا . لا يقدر على مثل فعل العبد ؛ لانه اما طاعة أو معصية، أو سفه . والجواب . أنها اعتبارات تعرض للفعل بالنسبة الينا، وأما فعله تعالى فنزه عن هذه الاعتبارات، وهو خال عن الغرض كسائر أفعاله، ولا يلزم العبث

السادسة الجبائية : قالوا . لا يقدر على عين فعل العبد بدليل التمانع . وهو

انه لو أراد الله تعالى فعلا ، وأراد العبد عدمه ، لزم إما وقوعهما فيجتمع النقيضان ، أولا وقوعهما فيرتفع النقيضان ، أو وقوع أحدهما فلا قدرة للآخر . لايقال . يقع مقدور الله ؛ لأن قدرته أعم . لأنا نقول معنى كون قدرته أعم تعلقها بغير هذا المقدور ، ولا أثر له فى هذا المقدور ، فهما فى هذا المقدور سواء. والجواب . أنه مبنى على تأثير القدرة الحادثة ، وقد بينا بطلانه . فراجع ما تقدم

المقصد الثالث فى علمه تعالى . وفيه بحثان :ـ

البحث الأول فى اثباته . وهو متفق عليه بيننا وبين الحكماء ، وإنما نفاه شرذمة لا يعبأ بهم ، وسنذكره . لكن المسالك مختلف . أما المتكلمون فلهم مسلكان:

الأول : ان فعله تعالى متقن ، وكل من فعله متقن فهو عالم ، أما الاول فظاهر لمن نظر فى الافاق والانفس ، وتأمل ارتباط العلويات بالسفليات ، سيما فى الحيوانات وماهديت اليه من مصالحها ، وأعطيت من الآلات المناسبة لها ، ويعين على ذلك علم التشريح ، ومنافع خلقة الانسان وأعضائه التى قد كثرت عليها المجلدات : وأما الثانى فضرورى ، وينبه عليه أن من رأى خطا حسنا ، يتضمن ألفاظا عذبة رشيقة ، تدل على معان دقيقة مؤنقة ، علم بالضرورة أن كاتبا عالم ، وكذلك من سمع خطابا منتظما مناسبا للمقام من شخص يضطر الى أن يجزم بأنه عالم . فان قيل : المتقن ان أردت به الموافق للمصلحة من جميع الوجوه فممنوع ؛ اذ لاشىء من مفردات العالم ومركباته الا ويشتمل على مفسدة ما ، ويمكن تصوره على وجه أكمل . أو الموافق من بعض الوجوه ، فلا يدل على العلم . أو أمرا ثالثا ، فبينه لنا ، وكيف وانه منقوض بفعل النحل لتلك البيوت المسدسة بلا فرجار ومسطر ؟ واختيارها للمسدس لأنه أوسع من المربع ، ولا يقع بينها فرج كما بين المدورات وماسواها ، وهذا لايعرفه إلا الحذاق من أهل الهندسة . وكذلك العنكبوت ، تنسج تلك البيوت بلا آلة مع أنه لاعلم لها . والجواب : عن الاول . أن المراد مانشاهده من الصنع

الغريب والترتيب العجيب ، وتوضيحه . ماذكرنا فى مثال الكتابة والخطاب ؛ إذ لا يشترط فى الدلالة على العلم خلوه عن كل خلل ، حتى لو أمكن أن يكتب أحسن منه أو يتكلم بأفصح منه لم يدل على علم . وعن الثانى : انا لا نسلم عدم علم النحل والعنكبوت بما يفعله ؛ لجواز أن يخلق الله تعالى فيهما علما بذلك الفعل الصادر عنهما ، أو يلهمهما حالا فحالا مما هو مبدأ لذلك

الثانى : أنه تعالى قادر ؛ لما مر ، وكل قادر فهو عالم . لا يقال . قد يصدر عن النائم والغافل فعل قليل اتقانا . واذا جاز ذلك جاز صدور الكثير عنه ؛ لأن حكم الشيء حكم مثله ، لانا نقول . لا نسلم الملازمة إذ الضرورة فارقة

وأما الحكماء فلهم أيضا مسلكان :

الاول : انه مجرد ، وكل مجرد فهو عاقل لجميع الكليات ، وقد برهنا على المقدمتين

الثانى : انه تعالى يعقل ذاته ، وإذا عقل ذاته عقل ماعداه . أما الاول . فلأن التعقل حضور الماهية المجردة للشيء المجرد وهو حاصل فى شأنه . وأما الثانى : فلأنه مبدأ لما سواه ، والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول . ويرد على الاول . منع الكبرى ، وبرهانه قد مر ضعفه . وعلى الثانى . انا لا نسلم ان التعقل ماذكرتم وتعريفه بذلك لا يوجب الجزم بأن حقيقته ذلك مالم يقم عليه برهان ؛ إذ غايته أنهم يعنون بالتعقل ذلك ولكن من أين لهم ان الحالة التى نجدها من أنفسنا ونسميه العلم حقيقته ذلك ؟ لابد له من دليل ، سلمناه .. لكن لم لا يجوز أن يشترط فيه التغاير ؟ سلمنا .. لكن لا نسلم ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ، وإلا لزم من العلم بالشيء العلم بجميع لوازمه القريبة والبعيدة ، نعم يلزم ذلك اذا علم الشيء وعلم انه علة له ، وانه موجود ، وانه يلزم من وجود العلة وجود المعلول ، فلم قلتم ان ذلك حاصل له ؟

تنبيه : مسلكا المتكلمين . يفيد ان العلم بالجزئيات ؛ لأن الجزئيات صادرة عنه على صفة الاتقان ، ومقدورة له . وأما مسلكا الحكماء . فلا يوجبان

الا علما كليا ؛ لأن ماعلم بماهيته أو بعلته يعلم كليا ، فان المعلوم ماهيته كذا إما وحدها ، أو مع كونها معللة بكذا ، والماهية كلية ، وكونها معللة بكذا كلى ، وتقييد الكلى بالكلى لايفيد الجزئية .

البحث الثانى : ان علمه تعالى يعم المفهومات كلها ، الممكنة والواجبة والممتنعة ، فهو أعم من القدرة ؛ لأنها تختص بالممكنات ، دون الواجبات والممتنعات ؛ لمثل ما مر فى القدرة ، وهو ان الموجب للعلم ذاته ، والمقتضى للمعلومية ذوات المعلومات ومفهوماتها ، ونسبة الذات الى الكل سواء . والمخالف فى هذا الأصل فرق .

الأولى : من قال : انه لايعلم نفسه ، لان العلم نسبة ، والنسبة لاتكون الا بين شيئين ، ونسبة الشىء الى نفسه محال . والجواب : منع كون العلم نسبة ، بل هو صفة ذات نسبة ، ونسبة الصفة الى الذات ممكنة . سلمناه .. لكن لانسلم ان الشىء لاينسب الى ذاته نسبة علمية ، وكيف لا ، وأحدنا يعلم نفسه ؟ لايقال ذلك لتركيب فى النفس بوجه من الوجوه ، وكلامنا فى الواحد الحقيقى . لأنا نقول . أحدنا لو كان له نسبة الى كل جزء منه فقد حصل المطلوب ، والا فلا يعلم الا أحد جزئيه ، فيكون العالم غير المعلوم ، فلا يعلم نفسه .

الثانية : من قال إنه لايعلم شيئا أصلا ، والا علم نفسه ؛ إذ يعلم على تقدير كونه عالما بشىء انه يعلمه ، وذلك يتضمن علمه بنفسه ، وقد بينا امتناعه . لايقال . لانسلم أن من علم شيئا علم أنه عالم به ، والا لزم من العلم بشىء واحد العلم بأمور غير متناهية . لأنا نقول . المدعى لزوم امكان علمه به ، فان من علم شيئا أمكنه أن يعلم أنه عالم به بالضرورة ، وإلا جاز أن يكون أحدنا عالما بالمجسطى والمخروطات ، ولكن لايمكنه أن يعلم أنه عالم به ، وان التفت إلى ذلك وبالغ فى الاجتهاد ، وذلك سفسطة . والجواب . انه إن امتنع منه تعالى علمه بنفسه ، منعنا الملازمة . وقلنا . الضرورة فيمن يمكنه العلم بنفسه ، وان

امكن له منعنا بطلان التالى وأيضا فقد مر بطلان ماذكروه ؛ فى انه لايعلم نفسه

الثالثة : من قال انه لايعلم غيره ؛ لأن العلم بالشىء غير العلم بغيره ، والا فمن علم شيئا علم جميع الاشياء ، فيكون له تعالى بحسب كل معلوم علم ، فيكون فى ذاته كثرة غير متناهية ، والجواب : انه كثرة فى الاضافات والعلم واحد ، وذلك لا يمتنع

الرابعة : من قال انه لايعقل غير المتناهى ؛ إذا المعقول متميز عن غيره وغير المتناهى غير متميز عن غيره ، وإن كان له حد به يتميز عن الغير ، فليس غير متناه . هذا خلف. والجواب من وجهين :ـ

الأول : أنه معقول من حيث انه غير متناه . وفيه نظر ؛ لان ذلك امر واحد عارض لغير المتناهى ، وهو غير ماصدق عليه انه غير متناه ، والنزاع انما وقع فيه وبالجملة . فالنزاع فى غير المتناهى تفصيلا لا اجمالا

الثانى . المعقول كل واحد واحد ، وانه متميز عن غيره ، ولايضر عدم تميز الكل . والحق أنا نقول . لانسلم أن المتميز له حد ونهاية ، وانما يكون كذلك ان لوكان تعقله بتميزه بالحد والنهاية ، وأنه ممنوع

الخامسة من قال لايعلم الجزئيات المتغيرة ، وإلا فاذا علم ان زيدا فى الدار الآن ثم خرج زيد ، فاما ان يزول ذلك العلم ويعلم أنه ليس فى الدار ، أو يبقى ذلك العلم بحاله ، والأول يوجب التغير والثانى الجهل . والجواب . منع لزوم التغير فيه ؛ بل فى الاضافات وقد أجاب عنه مشايخ المعتزلة بأن العلم بأنه وجد وسيوجد واحد ؛ فان من علم ان زيدا سيدخل البلد غداً فعند حصول الغد يعلم بهذا العلم أنه دخل البلد الآن ، وإنما يحتاج أحدنا إلى علم آخر لطريان الغفلة عن الاول ، والبارى تعالى يمتنع عليه الغفلة ، فكان علمه بأنه وجد عين علمه بأنه سيوجد ، وهذا مأخوذ من قول الحكماء: علمه

تعالى ليس زمانيا ، فلا يكون ثمة حال وماض ومستقبل ؛ إذ الحال معناه زمان حكى هذا ، والماضى زمان قبل زمان حكى هذا ، والمستقبل زمان بعد زمان حكى هذا ، فمن كان علمه أزليا محيطا بالزمان لايتصور فى حقه حال ولا ماض ولا مستقبل . وقد أنكر أبو الحسين البصرى ذلك. واحتج عليه بوجوه:

الأول : حقيقة أنه سيقع غير حقيقة انه وقع ، فالعلم به غير العلم به ؛ لأن اختلاف المتعلقين يستدعى اختلاف العلم بهما.

الثانى : ان شرط العلم بأنه وقع الوقوع ؛ وشرط العلم بأنه سيقع عدم الوقوع، فلو كانا واحدا لم يختلف شرطهما ، وقد يعبر عنه بأن من علم ان زيدا سيدخل البلد غدا وجلس الى مجىء الغد فى بيت مظلم فلم يعلم دخول غد لم يعلم أنه دخل البلد . نعم لو انضم اليه العلم بدخول غد علم ذلك.

الثالث : يمكن العلم بأنه وقع مع الجهل بأنه سيقع وبالعكس ؛ وغير المعلوم غير المعلوم . وقد يعبر عن هذا بأن قبل الوقوع اعتقاد أنه سيقع علم ؛ واعتقاد أنه وقع جهل ، وبعد الوقوع بالعكس ؛ فتغايرا .

السادسة : من قال لايعلم الجميع ؛ بمعنى سلب الكل ؛ لا السلب الكلى ؛ إذ لو علم كل شىء ؛ فاذا علم شيئا علم علمه به ، وكذا علم علمه بعلمه ويلزم التسلسل . والجواب : أنه تسلسل فى الاضافات ، وأنه غير ممتنع ، كيف وأنه قد يكون بعلمه نفس علمه ؟ كما ذهب اليه الامام والقاضى

تنبيه : العلم صفة زائدة لما مر، وانكره المعتزلة لوجوه :

الاول : لو كان له تعالى علم، فاذا تعلق بشىء وتعلق علمنا به فقد تعلقا به من وجه واحد، فيلزم تماثلهما ويلزم قدمهما أو حدوثهما . فان قيل: هذا لازم عليكم فى العالمية ؛ فما هو جوابكم فهو جوابنا . قلنا : عالميته تعالى تعلق الذات ؛ وعالميتنا تعلق العلم ، فليسا من وجه واحد . والجواب : انه لايلزم من الاشتراك

فوجه التعلق التماثل ؛ إذ المختلفات تشترك فى لازم واحد . فان قيل : فبم يعرف تماثل العلوم ؟ قلنا : ان كان طريق آخر فذاك ، والا توقف . سلمنا التماثل ؛ لكن لايجب الاشتراك فى القدم والحدوث كما فى الوجود.

الثانى : إنه تعالى عالم بما لانهاية له ؛ فيلزم علوم غير متناهية . والجواب : ان التعدد فى التعلقات ؛ وهى اضافية .

الثالث : يلزم علمه بعلمه ؛ وتتسلسل . والجواب : انه فى الاضافات .

الرابع : لو كان ذا علم لكان فوقه عليم ؛ واللازم باطل اتفاقا. بيان الملازمة قوله تعالى : وفوق كل ذى علم عليم . والجواب المعارضة بقوله . وماتحمل من انثى ولاتضع الا بعلمه : ولايحيطون بشىء من علمه ؛ إن الله عنده علم الساعة. كيف وانه لفظى يقبل التخصيص ؟

المقصد الرابع : فى أنه تعالى حى : هذا مما اتفق عليه الكل لأنه عالم قادر ؛ وقد اطبقوا أيضا عليه ؛ وكل عالم قادر فهو حى بالضرورة ، لكن اختلفوا فى معنى حياته ؛ لأنها فى حقنا ؛ إما اعتدال المزاج النوعى ؛ وإما قوة تتبع ذلك الاعتدال ؛ ولاتتصور فى حقه تعالى ؛ فقالوا : انما هى كونه يصح أن يعلم ويقدر ؛ وهو مذهب الحكماء وأبى الحسين البصرى ؛ من المعتزلة. وقال الجمهور: إنها صفة توجب صحة العلم ؛ إذ لولا اختصاصه بصفة توجب صحة العلم لكان اختصاصه بصحة العلم ترجيحا بلا مرجح . واجابوا عنه بانه منقوض باختصاصه بتلك الصفة ؛ فانه لو كان بصفة أخرى لزم التسلسل ؛ فلا بد من الانتهاء الى مالايكون بصفة أخري .

والحق ان ذاته تعالى مخالفة بالحقيقة لسائر الذوات ؛ فقد يقتضى الاختصاص بأمر ؛ وليس جعل ذلك علة صحة العلم أولى من جعلها نفس صحة العلم ؛ فمن أراد اثبات زيادة فعليه بالدليل .

المقصد الخامس : فى أنه تعالى مريد : وفيه بحثان .

البحث الاول: فى اثبات الارادة ولا بد ههنا من تصويرها أولا ، ثم تقريرها فقال الحكماء : ارادته نفس علمه بوجه النظام الاكمل . ويسمونه عناية .

وقال أبو الحسين : هو علمه بنفع فى الفعل ، وذلك كما يجده كل عاقل من نفسه أن ظنه أو اعتقاده بنفع الفعل يوجب الفعل ، ويسميه بالداعية .

وقال النجار : إنه أمر عدمى ؛ وهو عدم كونه مكرها

وقال الكعبي : هى فى فعله العلم ؛ وفى فعل غيره الامر به.

وقال أصحابنا : انها صفة ثالثة مغايرة للعلم والقدرة ؛ توجب تخصيص أحد المقدورين بالوقوع * واحتجوا عليه بأن الضدين نسبتهما إلى القدرة سواء ؛ إذ كما يمكن أن يقع بها هذا يمكن أن يقع بها ذاك من غير فرق ؛ وكل واحد منهما فرض فان نسبته إلى الاوقات سواء ؛ فكما يمكن أن يقع فى وقته الذى وقع فيه يمكن أن يقع قبله وبعده ؛ فلا بد من مخصص ؛ والالزم ترجيح أحد المتساويين لا بمرجح ؛ وليس القدرة لاستواء نسبتها اليهما ؛ ولا العلم لانه تبع الوقوع ؛ فلا يكون الوقوع تبعا له ؛ والا لزم الدور ؛ فاذا : هو أمر ثالث وهو المطلوب . فان قيل : الارادة من حيث هى ارادة نسبتها الى الضدين سواء ؛ فيعود الكلام فيها ويلزم التسلسل . قلنا : لا نسلم ذلك بل تعلقها بأحدهما لذاتها . لا يقال : فيجب ذلك الجانب ويمتنع الآخر ؛ فيلزم سلب الاختيار . قلنا : وجوب الشيء بالاختيار لا ينافى الاختيار . وربما قال الحكماء : لا نسلم أن كل علم فهو تبع للوقوع ؛ وإنما ذلك فى العلم الانفعالى. والاصحاب يدعون الضرورة فى استواء نسبة العلم والقدرة إلى الطرفين.

البحث الثانى : ارادته تعالى قديمة ؛ إذ لو كانت حادثة لا حتاجت الى ارادة أخرى ولزم التسلسل . وقالت المعتزلة : انها حادثة قائمة بذاتها ؛ فكأنه مأخوذ من قول الحكماء : انه عند وجود المستعد للفيض يحصل الفيض . وقالت الكرامية : إنها حادثة قائمة بذاته تعالى ؛ ويعرف بطلانهما بما ذكرنا.

خاتمة: قال الامام الرازى : كونه تعالى مريدا ، إما أن يكون نفس ذاته ؛ وهو قول ضرار ، وإما أمرا سلبيا ؛ وهو احد قولى النجار ؛ وإما ثبوتيا معللا بذاته ؛ وهو القول الآخر له ؛ وإما معللا بمعنى قديم ؛ وهو قول أصحابنا ؛ وإما بمعنى حادث . اما قائم بذاته تعالى ؛ وهو قول الكرامية ؛ أو موجود لافى محل ؛ وهو قول الجبائية من المعتزلة ؛ أوقائم بذات غير ذات الله تعالى ؛ ولم نر أحدا ذهب اليه. ويبطل الأول أنا نعلمه ونشك فى كونه مريدا : والثانى لزوم كون الجماد مريدا . والخامس والسادس لزوم التسلسل ؛ والخامس خاصة أنه لايقوم الحادث بذاته تعالى . والسادس أنه يلزم عرض لافى محل، وان نسبة مالامحل له إلى جميع الذوات سواء، وكونه ذاته تعالى لافى محل لايوجب اختصاصه به.

المقصد السادس: فى أنه تعالى سميع بصير ، السمع دل عليه، وهو مما علم بالضرورة من دين محمد ﷺ والقرآن والحديث مملوء به لايمكن إنكاره ولا تأويله. وقد احتج عليه بعض الأصحاب بأنه تعالى حى، وكل حى، يصح اتصافه بالسمع والبصر، ومن صح اتصافه بصفة اتصف بها أو بضدها وضد السمع والبصر هو الصمم والعمى، وأنهما من صفات النقص، فامتنع اتصافه تعالى بهما، فوجب بالسمع والبصر، ويتوقف على مقدمات:

الأولى : أنه حى بحياة مثل حياتنا وأنه ممنوع ، إذ حياته مخالفة لحياة غيره ولهذا لايصح عليه الجهل والظن والشهوة والنفرة

الثانية : أن الصمم والعمى ضدان لهما وهو ممنوع ؛ بل عدم ملكة لهما واتصافه بعدمهما ليس نقصا وهو أول المسألة

الثالثة : أن المحل لايخلو عن الشىء وضده وهو دعوى بلا دليل وقد تقدم ضعفه

الرابعة : أنه تعالى منزه عن النقائص، والعمدة فى إثباته الاجماع فليعول عليه فى هذه المسألة ابتداء ، ويكفون مؤنة سائر المقدمات . كيف وحجية

الاجماع ان اثبتناها بالظواهر فالظواهر الدالة على السمع والبصر أقوى منها ؛ وان اثبتناها بالعلم الضرورى من الدين فذلك العلم ثابت فى المسألة سواء بسواء

تنبيه: قد تقدم ان طائفة يزعمون أن الادراك نفس العلم ؛ فهؤلاء زعموا أن السمع والبصر نفس العلم بالمسموع والمبصر عند حدوثهما فيكونان حادثين.

احتج بوجهين:—

الأول : أنهما تأثر الحاسة أو مشروطان به وأنه محال فى حقه. والجواب: منع ذلك ، ولايلزم من حصولهما مقارناً للتأثر فينا كونهما نفس التأثر ؛ أو مشروطين به وان سلمنا أنه كذلك فى الشاهد فلم قلتم إنه فى الغائب كذلك فان صفاته تعالى مخالفة بالحقيقة لصفاتنا ، فجاز الا يكون سمعه وبصره نفس التأثر ولا مشروطابه.

الثانى : إثبات السمع والبصر فى الأزل ولامسموع ولامبصر ؛ خروج عن المعقول . والجواب : ان انتفاء التعلق لايستلزم انتفاء الصفة كما فى سمعنا وبصرنا . فان خلوها عن الادراك لايوجب إنتفاءها أصلا .

المقصد السابع : فى أنه تعالى متكلم : والدليل عليه : اجماع الانبياء عليهم السلام : تواتر أنهم كانوا يثبتون له الكلام . فان قيل صدق الرسول موقوف على تصديق الله إياه ، وانه اخباره عن كونه صادقا ؛ وهو كلام خاص له تعالى ؛ فاثبات الكلام به دور . قلنا : لانسلم إن تصديقه له كلام بل هو إظهار المعجزة على وفق دعواه، فانه يدل على صدقه ثبت الكلام أم لم يثبت .

ثم قال الحنابلة: كلامه حرف وصوت يقومان بذاته وإنه قديم، وقد بالغوا فيه حتى قال بعضهم جهلا : الجلد والغلاف قديمان . وهذا باطل بالضرورة ؛ فان حصول كل حرف مشروط بانقضاء الآخر فيكون له أول فلا يكون قديما ؛ نكذا المجموع المركب منها.

وقالت المعتزلة : أصوات وحروف يخلقها الله فى غيره ؛ كاللوح المحفوظ

أو جبريل ؛ أو النبي ؛ وهو حادث * وهذا لاننكره ؛ لكنا نثبت أمرا وراء ذلك ؛ وهو المعنى القائم بالنفس ؛ ونزعم أنه غير العبارات ؛ إذ قد تختلف العبارات بالازمنة والامكنة والاقوام ؛ بل قد يدل عليه بالاشارة والكتابة ؛ كما يدل عليه بالعبارة ؛ والطلب واحد لايتغير ؛ وغير المتغير غير المتغير . وانه غير العلم ؛ إذ قد يخبر الرجل عما لا يعلمه ، بل يعلم خلافه أو يشك فيه . وغير الارادة ؛ لأنه قد يأمر بما لا يريده ؛ كالمختبر لعبده هل يطيعه أم لا وكالمعتذر من ضرب عبده بعصيانه ؛ فانه قد يأمر وهو يريد الا يفعل المأمور به

فاذا : هو صفة ثالثة قائمة بالنفس . ثم نزعم أنه قديم ؛ لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى ؛ ولو قالت المعتزلة إنه هو ارادة فعل يصير سببا لاعتقاد المخاطب علم المتكلم بما أخبر به ؛ أو ارادته لما أمر به لم يكن بعيدا . لكنى لم أجده فى كلامهم . اذا عرفت هذا فاعلم أن مايقوله المعتزلة وهو خلق الاصوات والحروف وكونها حادثة قائمة ؛ فنحن نقول به ولا نزاع بيننا وبينهم فى ذلك ؛ ومانقوله من كلام النفس فهم ينكرون ثبوته ؛ ولو سلموه لم ينفوا قدمه ؛ فصار محل النزاع نفى المعنى واثباته . فاذا : الأدلة الدالة على حدوث الالفاظ انما تفيدهم بالنسبة الى الحنابلة ؛ وأما بالنسبة الينا فيكون نصبا للدليل فى غير محل النزاع ؛ وأما مادل على حدوث القرآن مطلقا فحيث يمكن حمله على حدوث الالفاظ لايكون لهم فيه حجة علينا ولا يجدى عليهم الا أن يبرهنوا على عدم المعنى الزائد على العلم والارادة . لكنا نذكر بعض أدلتهم تكميلا للصناعة وهو من المعقول والمنقول .   أما المعقول فوجهان :—

الاول : الأمر والخبر ، ولا مأمور ولا سامع سفه.

الثاني : لو كان قديما لاستوى نسبته الى المتعلقات كالعلم . والجواب:

عن الاول : ان ذلك فى اللفظ ؛ وأما الكلام النفسي فلا سفه فيه كطلب التعلم من ابن سيولد .

وعن الثانى : ان الشىء القديم الصالح للأمور قد يتعلق ببعض دون بعض كالقدرة القديمة. وأما المنقول فوجوه :

الاول : القرآن ذكر ، لقوله تعالى : وهذا ذكر مبارك ؛ وانه لذكر لك ولقومك ، مع قوله : ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث ؛ وما يأتيهم من ذكر من الرحمن محدث .

الثانى : انما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون ، فيكون كن متأخرا عن الارادة ، وحاصلا قبيل كون الشىء ، وكلاهما يوجب الحدوث.

الثالث : وإذ قال ربك للملائكة ، وإذ ظرف زمان ، والمختص بزمان معين محدث

الرابع : كتاب احكمت آياته ثم فصلت . إنا أنزلناه قرآنا عربيا.

الخامس: حتى يسمع كلام الله .

السادس: انه معجز ، ويجب مقارنته للدعوى ، والا فلا اختصاص له به

السابع : انه منزل وتنزيل.

الثامن : يارب القرآن العظيم ، ويارب طه ويس ، والمربوب محدث .

التاسع : انه تعالى أخبر بلفظ الماضى ، نحو انا انزلناه ؛ انا ارسلنا .

العاشر : النسخ رفع ؛ وماثبت قدمه امتنع عدمه.

والجواب : انها تدل على حدوث اللفظ ، وهو غير المتنازع فيه.

تنبيه : كلامه واحد عندنا ؛ لما مر فى القدرة ، وانقسامه إلى الامر والنهى والاستفهام والخبر والنداء بحسب التعلق ؛ وقيل خمسة . وقال ابن سعيد : وانما يصير أحدها فيما لا يزال . وأورد عليه أنها أنواعه ؛ فلا يوجد دونها .
والجواب : منع ذلك فى أنواع تحصل بحسب التعلق.

تفريع على الكلام : يمتنع عليه الكذب اتفاقا ؛ أما عند المعتزلة فلوجهين
الاول : أنه قبيح وهو لا يفعل القبيح ؛ وهو بناء على أصلهم فى اثبات حكم العقل

الثانى : انه مناف لمصلحة العالم والأصلح واجب عليه . والجواب : منع

وجوب الاصلح . وأما عندنا فلثلاثة أوجه :ـ

الاول : انه نقص والنقص على الله تعالى محال، وأيضا فيلزم أن نكون أكمل منه فى بعض الاوقات .

واعلم أنه لم يظهر لى فرق بين النقص فى الفعل وبين القبح العقلى ؛ فان النقص فى الأفعال هو القبح العقلى بعينه ؛ وإنما تختلف العبارة !

الثانى : انه لو اتصف بالكذب لكان كذبه قديما ؛ اذ لا يقوم الحادث بذاته تعالى . فيلزم أن يمتنع عليه الصدق ؛ فان ما ثبت قدمه امتنع عدمه . واللازم باطل ؛ فانا نعلم بالضرورة ان من علم شيئا أمكن أن يخبر عنه على ما هو عليه ؛ وهذا انما يدل على كون الكلام النفسى صدقا وأما هذه العبارات فلا.

الثالث : وعليه الاعتماد ؛ خبر النبي عليه السلام ؛ وذلك يعلم بالضرورة من الدين، فان قيل : انما يدل تصديقه على الصدق ؛ اذا امتنع عليه الكذب ؛ فيلزم الدور · قلنا : التصديق بالمعجزة.

المقصد الثامن : فى صفات اختلف فيها ؛ وفيه مقدمة ومسائل

فالمقدمة : هل لله تعالى صفة غير ما ذكرناه ؟ فمنعه بعض اصحابنا مقتصرا على أنه لا دليل عليه ؛ فيجب نفيه ؛ ولا يخفى ضعفه . ومنهم من قال : نحن مكلفون بكمال المعرفة ؛ فلو كان له صفة غيرها لعرفناها . والجواب : منع التكليف بكمال معرفته ؛ اذ هو بقدر وسعنا ؛ أو يعرفه بعض دون بعض ؛ ولا يمتنع كثرة الحالكين . وأثبت بعض صفات أخر .

الاول البقاء . أثبته الشيخ صفة زائدة على الوجود ؛ إذ الوجود متحقق دونه ، كما فى أول الحدوث . وأجيب عنه بانه منقوض بالحدوث فانه غير الوجود لتحقق الوجود بعد الحدوث ، فلو دل ذلك على كونه زائدا ، لكان الحدوث زائدا ولزم التسلسل ونفاه القاضى أبو بكر والأمامان — امام الحرمين والامام الرازى — وقالوا . البقاء هو نفس الوجود فى الزمان الثانى لوجهين.

الأول. لو كان زائدا لكان له بقاء؛ ويتسلسل. والجواب: أن بقاء البقاء نفس البقاء

الثانى : لو احتاج الى الذات لزم الدور ، وإلا لكان الذات محتاجا اليه وكان هو مستغنيا عن الذات ، فكان هو الواجب دون الذات . والجواب : منع احتياج الذات اليه وأن اتفق تحققهما معا .

تنبيه :

اثبات البقاء قد يفسر بأن الوجود فى الزمان الثانى أمر زائد على الذات ، وبأنه معنى يعلل به الوجود فى الزمان الثانى ، وأول الوجهين ينفى الاول ، والثانى الثانى

الثانية القدم : وأحاله الجمهور ؛ متفقين على أنه قديم بنفسه لا بقدم زائد وأثبته ابن سعيد . ودليله مامر فى البقاء بإبطاله . ويحصله أنه ان أراد به أنه لا أول له فسلبى ؛ أو أنه صفة لأجلها لا يختص بحيز ؛ كما فسره الشيخ ابو اسحق الاسفرائنى فكذلك ؛ أو غيرهما فالتصوير ثم التقرير . هذا منضم إلى ماسبق من أنه اعتبارى

الثالثة الاستواء : لما وصف تعالى بالاستواء فى قوله : الرحمن على العرش استوى ؛ اختلف الأصحاب فيه . فقال الأكثرون : هو الاستيلاء ؛ ويعود إلى القدرة ، قال الشاعر :ـ

قد استوى عمرو على العراق   من غير سيف ودم مهراق   أى استولى

وقال الآخر .

فلما علونا واستوينا عليهم   تركناهم صرعى لنسر وطائر   أى استولينا

لا يقال : الاستواء يشعر بالاضطراب والمقاومة والمغالبة . وأيضا : لا فائدة لتخصيص العرش . لأنا نجيب : عن الأول بمنع الاشعار ، وعن الثانى بأن الفائدة الاشعار بالاعلى على الادنى ، إذ مقرر فى الاوهام ان العرش أعظم الخلق . وقيل : هو القصد ، نحو ثم استوى إلى السماء ، وهو بعيد ، إذ ذلك يعدى بالى دون على . وذهب الشيخ ـ فى أحد قوليه ـ إلى أنه صفة زائدة ، ولم يقم دليلا عليه ، ولا يجوز التعويل على الظواهر مع قيام الاحتمال

الرابعة الوجه : قال تعالى : ويبقى وجه ربك ، كل شيء هالك إلا وجهه. أثبته الشيخ ـ في أحد قوليه ـ وابو اسحق الاسفرائني . والسلف : صفة زائدة . وقال في قول آخر ، ووافقه القاضي : أنه الوجود، وهو كما قبله في عدم القاطع

تنبيه : الوجه وضع للجارحة ، ولم يوضع لصفة أخرى ، بل لا يجوز وضعه لما لا يعقله المخاطب ، فتعين المجاز ، والتجوز به عما يعقل وثبت بالدليل متعين ،

الخامسة اليد : قال تعالى : يد الله فوق أيديهم . مامنعك أن تسجد لما خلقت بيدى . فاثبت الشيخ صفتين ثبوتيتين زائدتين ، وعليه السلف ، واليه ميل القاضي في بعض كتبه . وقال الأ [illegible] : أنهما مجاز عن القدرة فانه شائع وخلقته بيدي ، أى بقدرة كاملة . وتخصيص خلق آدم بذلك تشريف ؛ كما أضاف الكعبة إلى نفسه ، وخصص المؤمنين بالعبودية ؛ وقالت المعتزلة : بل عن القادرية بناء على أصلهم ، وبعضهم : عن النعمة ، وقيل : صفة زائدة . وتحقيقه كما في الأول

السادسة العينان : قال تعالى . تجرى باعيننا ، ولتصنع على عيني . وقال الشيخ تارة . إنه صفة زائدة ، وتارة . إنه البصر . والكلام فيه ما مر آنفاً

السابعة الجنب . قال تعالى . ياحسرتا على مافرطت في جنب الله . وقيل. صفة زائدة . وقيل : المراد في أمر الله ، كما قال الشاعر .

اما تتقين الله في جنب عاشق له كبد حرى وعين ترقرق

أو أراد الجناب. يقال . لاذ بجنبه أى بجنابه

الثامنة القدم . قال عليه السلام . فيضع الجبار قدمه في النار

التاسعة الاصبع . قال عليه السلام . ان قلب المؤمن بين اصبعين من أصابع الرحمن.

العاشرة اليمين . قال تعالى . والسموات مطويات بيمينه

الحادية عشرة : التكوين أثبته الحنفية . قالوا : وانه غير القدرة ؛ لأن

- القدرة أثرها الصحة ، والصحة لاتستلزم الكون . الجواب : ان الصحة هي الامكان ، وانه للممكن ذاتي ، فلا يصلح أثرا القدرة ، بل به تعلل المقدورية فيقال هذا مقدور لأنه ممكن ، وذلك غير مقدور لأنه واجب أو ممتنع .

فاذا : أثر القدرة هو الكون ، فاستغنى عن صفة كذلك . فان قيل : المراد صحة الفعل لاصحة المفعول فى نفسه ، فان القدرة هى الصفة التى باعتبارها يصح من الفاعل طرفا الفعل والترك فلا يحصل بها أحدهما بعينه قلنا : كل منهما يصلح أثرا لها وانما يحتاج صدور أحدهما الى مخصص وهو الارادة ، ولا حاجة الى مبدأ للكون غير القدرة

المرصد الخامس فيما يجوز عليه تعالى . وفيه مقصدان

المقصد الأول : فى الرؤية ، والكلام فى الصحة ، وفى الوقوع ، وفى شبه المنكرين . فههنا ثلاث مقامات .

المقام الاول فى صحة الرؤية : وقد طال نزاع المنتمين الى الملة فيها ، فذهب الاشاعرة الى أنه تعالى يصح أن يرى ، ومنعه الاكثرون ، ولابد أولا من تحرير محل النزاع فنقول : اذا نظرنا الى الشمس فرأيناها ثم غمضنا العين فعند التغميض نعلم الشمس علما جليا وهذه الحالة مغايرة للحالة الأولى التى هى الرؤية بالضرورة قالت الفلاسفة هي عائدة الى تأثر الحدقة لوجوه :

الاول : إن من نظر الى الشمس بالاستقصاء ثم غمض فانه يتخيل ان الشمس حاضرة عنده لايتأتى له أن يدفعه عن نفسه أصلا .

الثانى : إن من نظر الى روضة خضراء زمانا ثم حول عينيه الى شيء ابيض يرى لونه ممتزجا من البياض والخضرة .

الثالث : إن الضوء القوى يقهر الباصرة فلولا تأثرها منه لما كان كذلك . قلنا : كل ذلك يدل على تأثر الحدقة وأما عود الابصار اليه فلا ، فلا هى هو ولا مشروطة به عندنا وقد سبق مافيه كفاية . ثم علمت أن الله تعالى ليس جسما ولا

فى جهة ويستحيل عليه مقابلة ومواجهة وتقليب حدقة نحوه ومع ذلك يصح أن ينكشف لعباده انكشاف القمر ليلة البدر، ويحصل لهوية العبد بالنسبة اليه هذه الحالة المعبر عنها بالرؤية . وقد استدل عليه بالنقل والعقل فلنجعله مسلكين

المسلك الاول النقل : والعمدة قوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام: رب أرنى أنظر اليك قال لن ترانى ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف ترانى ، والاحتجاج به من وجهين : —

الاول : إن موسى سأل الرؤية ، ولو امتنع لما سأل ؛ لأنه حينئذ : إما ان يعلم امتناعه أو يجهله . فان علمه فالعاقل لايطلب المحال ، فانه عبث ، وإن جهله ، فالجاهل بما لايجوز على الله ويمتنع، لايكون نبيا كليما .

الثانى : إنه علق الرؤية على استقرار الجبل ، واستقرار الجبل أمر ممكن فى نفسه، وماعلق على الممكن فهو ممكن. الاعتراض : اما على الاول فمن وجوه.

الاول . ان موسى عليه السلام لم يسأل الرؤية بل تجوز بها عن العلم الضرورى لأنه لازمها، واطلاق اسم الملزوم على اللازم شائع، وهذا تأويل العلاف وتبعه الجبائى وأكثر البصريين . والجواب . ان الرؤية وان استعملت للعلم لكنها إذا وصلت بالى فبعيد جدا ومخالفة الظاهر لاتجوز الا لدليل . ثم يمتنع حملها عليه ههنا . أما أولا : فلأنه يلزم الا يكون موسى عالما بربه ضرورة مع أنه يخاطبه وذلك لايعقل . وأما ثانيا : فلأن الجواب ينبغى أن يطابق السؤال : وقوله لن ترانى نفى للرؤية باجماع المعتزلة .

الثانى : أنه سأله أن يريه علما من أعلامه الدالة على الساعة، فحذف المضاف وأقام المضاف اليه مقامه . نحو واسأل القرية، وهذا تأويل الكعبي والبغداديين والجواب : انه خلاف الظاهر ولا يستقيم . أما أولا . فلقوله لن ترانى وأما ثانيا . فلأن تدكدك الجبل من أعظم الاعلام، فلا يناسب قوله ولكن انظر الى الجبل المنع من رؤية الآية

الثالث : انما سألها بسبب قومه ليمنع ، فيعلم قومه امتناعها بالنسبة اليهم بالطريق الأولى . وهذا تأويل الجاحظ ومتبعيه . والجواب: أنه خلاف الظاهر ولا يستقيم . أما أولا : فلأنه لو كان مصدقا بينهم لكفاه أن يقول :هذا ممتنع بل كان يجب عليه أن يردعهم عن طلب مالا يليق بجلال الله ، كما قال إنكم قوم تجهلون عند قولهم : اجعل لنا الها كما لهم آلهة ، والا لم يصدقوه فى الجواب وأما ثانيا : فلأنهم لم يروا الا أن أخذتهم الصاعقة، وليس فى ذلك ما يدل على امتناع ما طلبوه، بل ذلك لقصدهم إعجاز موسى تعنتا ، فأظهر الله ما يدل على صدقه معجزا

الرابع : أنه سألها وان علم استحالتها ليتأكد دليل العقل بدليل السمع فعل ابراهيم حين قال : أرنى كيف تحيي الموتى قال أولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي. والجواب . أن العلم لا يقبل التفاوت ولذلك يؤول قول الخليل بما يضعف وبما يقوى، مع أنه كان يمكنه ذلك من غير ارتكاب سؤال مالا يمكن

الخامس . أنه قد لا يعلم امتناع الرؤية ، ولا يضر مع العلم بالوحدانية ، أو السؤال صغيرة لا يمتنع على الانبياء. والجواب . التزام أن النبي المصطفى بالتكليم فى معرفة الله تعالى وما يجوز عليه ، ويمتنع دون آحاد المعتزلة ، ومن حصل طرفا من علم الكلام هى البدعة الشنعاء . واحتجاجنا بلزوم العبث وهو مما ننزه عنه من له أدنى تمييز فضلا عن الانبياء . كيف ومثل هذا التجاسر على الله تعالى لا يعد من الصغائر، وفى جوازها من الانبياء ما سيأتى .

وأما على الثانى فمن وجهين .

الاول . أنه علق الرؤية على استقرار الجبل، إما حال سكونه أوحركته الاول ممنوع والثانى مسلم . بيانه أنه لو علقه عليه حال سكونه لزم وجود الرؤية . فاذاً قد علقه عليه حال حركته، ولا خفاء أن الاستقرار حال الحركة محال. والجواب . أنه علقه على استقرار الجبل من حيث هو من غير قيد وأنه

ممكن قطعا، إذ لو فرض لم يلزم منه محال لذاته وأيضا فاستقرار الجبل عند حركته ليس بمحال، إذ في ذلك الوقت قد يحصل الاستقرار بدل الحركة، انما المحال الاستقرار مع الحركة

الثاني . انه لم يقصد بيان امكان الرؤية أو امتناعها، بل بيان عدم وقوعها لعدم المعلق به . والجواب . أنه قد لا يقصد الشيء ويلزم، وههنا كذلك فانه إذا فرض وقوع الشرط فأما أن يقع المشروط فيكون ممكنا، والا فلامعنى للتعليق به، والشرط والمشروط .

تذنيب . كل ما سنتلوه عليك مما يدل على وقوع الرؤية فهو دليل على جوازها فلا نطول بذكرها الكتاب .

المسلك الثاني هو العقل : والعمدة مسلك الوجود ، وهو طريقة الشيخ والقاضي وأكثر أئمتنا . وتحريره. انا نرى الاعراض كالالوان والاضواء وغيرها وهذا ظاهر، ونرى الجوهر لأنا نرى الطول والعرض . فقد ثبت أن صحة الرؤية مشتركة بين الجوهر والعرض . وهذه الصحة لها علة لتحققها عند الوجود وانتفائها عند العدم، ولولا تحقق أمر حال الوجود غير متحقق حال العدم لكان ذلك ترجيحا بلا مرجح . وهذه العلة لابد أن تكون مشتركة بين الجوهر والعرض والا لزم تعليل الامر الواحد بالعلل المختلفة وهو غير جائز لما مر . ثم نقول هذه العلة المشتركة إما الوجود أو الحدوث إذ لا مشترك بين الجوهر والعرض سواهما، لكن الحدوث لا يصلح علة لأنه عبارة عن الوجود مع اعتبار عدم سابق، والعدم لا يصلح أن يكون جزء العلة، واذا سقط العدم عن درجة الاعتبار لم يبق الا الوجود، فاذا هي الوجود وانه مشترك بينهما وبين الواجب لما تقدم . فعلة صحة الرؤية متحققة في حق الله تعالى، فيتحقق صحة الرؤية وهو المطلوب

واعلم أن هذا يوجب أن يصح رؤية كل موجود كالاصوات والروائح والملموسات والطعوم . والشيخ يلتزمه ويقول . لا يلزم من صحة الرؤية تحقق

الرؤية له ، وانما لانرى لجريان العادة من الله بذلك ، ولا يمتنع ان يخلق فينا رؤيتها والخصم يشدد عليه النكير . وماهو الا استبعاد ، والحقائق لا تؤخذ من العادات ثم الاعتراض عليه من وجوه :

الاول . لانسلم انا نرى العرض والجوهر ، بل المرئى الاعراض فقط . قولك نرى الطول والعرض . قلنا . والمرجع بهما الى المقدار وأنه عرض قائم بالجسم والجواب . انا قد ابطلنا ذلك بما فيه كفاية ، ونزيد ههنا انا لو فرضنا تألف الاجزاء من السماء الى الارض فانا نعلم بالضرورة كونها طويلة وان لم يخطر ببالنا شىء من الاعراض ، وايضا فالامتداد شرط لقيام العرض بها والا لقام بها ، وان كانت متناثرة فلا يكون عرضا .

الثانى . لانسلم احتياج الصحة الى علة لأنها الامكان والامكان عدمى لما تقدم فى باب الامكان . والجواب . جدلا المعارضة بما سبق فيه . وتحقيقا ان المراد بعلة صحة الرؤية مايمكن ان يتعلق به الرؤية ، ونعلم بالضرورة انه أمر موجود

الثالث . لانسلم أن علة صحة الرؤية يجب أن تكون مشتركة . اما أولا فلأن صحة الرؤية ليست أمرا واحدا بل صحة رؤية الأعراض لاتماثل صحة رؤية الجواهر ؛ إذ المتماثلان مايسد كل مسد الآخر ، ورؤية الجسم لاتقوم مقام رؤية العرض ولا بالعكس . واما ثانيا : فلجواز تعليل الواحد بالنوع بالعلل المختلفة لما مر . والجواب . قد ذكرنا أن المراد بعلة صحة الرؤية متعلقها والمدعى ان متعلقها ليس خصوصية واحد منهما ؛ فانا نرى الشبح من بعيد ولا ندرك منه الا أنه هوية ما ، واما خصوصية تلك الهوية وجوهريتها وعرضيتها فلا . فضلا عن أنها أى جوهر أو عرض هى ؟ واذا رأينا زيدا فانا نراه رؤية واحدة متعلقة بهويته ، ولسنا نرى اعراضه من اللون والضوء كما يقوله الفلاسفة بل نرى هويته ، ثم ربما نفصله الى جواهر وأعراض تقوم بها ، وربما نغفل عن ذلك حتى لو سئلنا عن كثير منها لم نعلمها ولم نكن قد أبصرناها ، إذ كنا أبصرنا الهوية ولو لم يكن متعلق الرؤية هو الهوية التى بها الاشتراك ، بل الامر الذى به الافتراق لما كان كذلك

الرابع. لانسلم ان المشترك بينهما ليس الا الوجود أو الحدوث فان الامكان مشترك بينهما . والجواب . انا قد بينا ان متعلق الرؤية هو مايختص بالموجود والا لصح رؤية المعدوم، والامكان ليس كذلك ، ومالا يعلم لايكون متعلق الرؤية، والذى نعلمه فيهما خصوصية كل وقد ابطلنا تعلق الرؤية بها ، ولم يبق الا المشترك بينهما وهو الوجود ؛ إما مع خصوصية بها يمتاز عن القديم وانما هو مطلق الحدوث . واما بدون ذلك وهو مطلق الوجود .

الخامس . لانسلم ان الحدوث لايصلح سببا لصحة الرؤية فان صحة الرؤية عدمية فجاز كون سببها كذلك . والجواب . ماسبق من أن المراد متعلق الرؤية . ولا يصلح العدم لذلك . فان قيل ليس الحدوث هو العدم السابق بل مسبوقية الوجود بالعدم. قلنا . وذلك أمر اعتبارى لايرى ضرورة، والا لم يحتج حدوث الاجسام الى دليل

السادس. لا نسلم أن الوجود مشترك بين الواجب والممكن . كيف وقد جزمتم القول بأن وجود كل شىء نفس حقيقته ؟ وكيف تكون حقائق الاشياء مشتركة حتى تكون حقيقة القديم مثل حقيقة الحادث، وحقيقة الفرس مثل حقيقة الانسان ؟ والجواب . أن لا معنى للوجود الا كون الشىء له هوية وذلك أمر مشترك بالضرورة، وماذكرتم مما به الافتراق والزمتم الاشتراك فيه فشيات الاشياء، وهى هيئات للهويات، وان عاقلا لا يقول بالاشتراك فيها

واعلم ان هذا المقام، مزلة للاقدام ، مضلة للافهام . وهذا غاية مايمكن فيه من التقرير والتحرير، لم نأل فيه جهداً ، ولم ندخر نصحاً . وعليك باعادة التفكر وامعان التدبر ، والثبات عند البوارق ، وعدم الركون الى أول عارض، ولله العون والمنة

السابع : لانسلم أن علة صحة الرؤية إذا كانت موجودة فى القديم كانت صحة الرؤية ثابتة فيه، لجواز أن تكون خصوصية الأصل شرطاً ، أو خصوصية الفرع مانعاً. والجواب . تعلمه مما قدمناه إليك

المقام الثانى فى وقوع الرؤية : ان المؤمنين سيرون ربهم يوم القيامة .

قال الامام الرازى. الأمة فى هذه المسألة على قولين . يصح ويرى . ولايرى ولايصح وقد اثبتنا أنه يصح، فلو قلنا لايرى ، لكان قولا ثالثا خارقاً للاجماع ، وهو غير صحيح ؛ لان خرق الاجماع اثبات مانفاه، أو نفى ما أثبته . وهذا القول الثالث إنما هو التفصيل، وهو القول بالجواز، والقول بعدم الوقوع، وشىء منهما لايخالف الاجماع . بل كل واحد مما قال به طائفة . وذلك كما فى مسألة قتل المسلم بالذمى والحر بالعبد، فان القائل قائلان ، مثبت لهما وناف لهما ، والتفصيل لايكون خارقا للاجماع ولا ممنوعا عنه بالاجماع. والمعتمد فيه مسلكان:

المسلك الاول : قوله تعالى : «وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة»

وجه الاحتجاج : إن النظر فى اللغة جاء بمعنى الانتظار ويستعمل بغير صلة قال تعالى : انظرونا نقتبس من نوركم . وبمعنى التفكر ويستعمل بفى يقال نظرت فى الأمر الفلانى . وبمعنى الرأفة ويستعمل باللام يقال نظر الأمير لفلان . وبمعنى الرؤية ويستعمل بالى . قال الشاعر :

نظرت الى من حسن الله وجهه   فيانظرة كادت على وامق تقضى

والنظر فى الآية موصول بالى فوجب حمله على الرؤية . واعترض عليه بوجوه:

الاول : لانسلم أن الى صلة بل واحد الآلاء ، فمعنى الآية: نعمة ربها منتظرة ومنه قول الشاعر

أبيض لايرهب النزال ولا   يقطع رحما ولا يخون إلى

والجواب : ان انتظار النعمة غم ، ومن ثمة قيل الانتظار الموت الاحمر ، فلا يصح الاخبار به بشارة

الثانى . ان النظر الموصول بالى قد جاء للانتظار . قال الشاعر

وشعث ينظرون إلى بلال   كما نظر الظماء حيا الغمام

وقال : وجوه ناظرات يوم بدر   إلى الرحمن يأتى بالفلاح
وقال : كل الخلائق ينظرون سجاله   نظر الحجيج الى طلوع هلال

والجواب : لانسلم ان النظر ههنا للانتظار ،

فى الأول : أى يرون بلالا كما يرى الظماء ماء . ولا يمتنع حمل النظر المطلق على الرؤية، انما الممتنع حمل الموصول بالى على غيرها .

وفى الثانى : أى ناظرات الى جهة الله وهى العلو فى العرف ولذلك ترفع اليه الأيدى فى الدعاء . أو الى آثاره فى الضرب والطعن .

وفى الثالث : أى يرون سجاله، ويجوز المجرد للرؤية آنفا، وان سلم مجيئه مع الى للانتظار فلا . إذ لا يصلح بشارة لما مر

الثالث : ان النظر مع الى لتقليب الحدقة . يقال نظرت الى الهلال فارأيته ولم أزل أنظر الى الهلال حتى رأيته وانظر كيف ينظر فلان إلى . والرؤية لا ينظر اليها، وقال تعالى . وتراهم ينظرون اليك وهم لا يبصرون. ولأنه يوصف بالشدة والشزر والازورار والرضا والتجبر والذل والخشوع، وشىء منها لا يصلح صفة للرؤية ؛ بل هى أحوال يكون عليها عين الناظر عند تقليب الحدقة هذا . وتقليب الحدقة ليس هو الرؤية ولا ملزومها . ثم انه للرؤية مجاز ولا يتعين؛ لجواز أن يراد ناظرة الى نعم الله ، ولم يترك هذا الاضمار الى ذلك المجاز

والجواب : أن النظر مع الى للرؤية بالنقل . وقوله: نظرت الى الهلال فما رأيته لم يصح من العرب بل يقال: نظرت الى مطلع الهلال فلم أر الهلال. وربما يحذف المضاف ويقام المضاف اليه مقامه، وهو الجواب عن قولهم لم أزل أنظر الى الهلال حتى رأيته؛ والبواقى كلها مجازات ، مع أن الاشياء التى يمكن اضمارها كثيرة ولا قرينة معينة، فالتعيين تحكم لا يجوز لغة . ثم تقليب الحدقة طلبا للرؤية بدون الرؤية لا يكون نعمة ، ومع الرؤية يكفيه التجوز فلا يضم اليه الاضمار تقليلا لما هو خلاف الاصل ، فان تقليب الحدقة يكون سببا للرؤية ، واطلاق

مع السبب للمسبب مجاز مشهور . وأنت لايخفى عليك أن أمثال هذه الظواهر لاتفيد الا ظنونا ضعيفة لاتصلح للتعويل عليها فى المسائل العلمية

المسلك الثانى : قوله تعالى فى الكفار : كلاأنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون . ذكر ذلك تحقيرا لشأنهم، فلزم كون المؤمنين مبرئين عنه ، والمعتمد فيه اجماع الأمة قبل حدوث المخالفين على وقوع الرؤية وعلى كون هاتين الآيتين محمولتين على الظاهر .

المقام الثالث فى شبه المنكرين وردها : وتنقسم الى عقلية ونقلية :

أما العقلية فثلاث : —

الأولى شبهة الموانع : لو جازت رؤيته تعالى لرأيناه الآن والتالى باطل بيان الشرطية : لو جازت رؤيته تعالى لجازت فى الحالات كلها ، لأنه حكم ثابت له إما لذاته أو لصفة لازمة لذاته . فجازت رؤيته الآن ، ولو جازت رؤيته لزم أن نراه، لأنه اذا اجتمعت شرائط الرؤية وجب حصول الرؤية والا لجاز أن يكون بحضرتنا جبال شاهقة ونحن لانراها وإنه سفسطة ، وشرائط الرؤية : سلامة الحاسة . وكون الشيء جائز الرؤية مع حضوره للحاسة ، ومقابلته ، وعدم غاية الصغر ، وعدم غاية اللطافة ، وعدم غاية البعد ، والقرب ، وعدم الحجاب الحائل . ثم لايعقل من هذه الشرائط فى حق رؤية الله تعالى الا سلامة الحاسة وصحة الرؤية ، لكون البواقى مختصة بالاجسام ، وهما حاصلان الآن . والجواب: إنا لانسلم وجوب الرؤية عند اجتماع الشروط الثمانية ، لأنا نرى الجسم الكبير من البعيد صغيرا . وماذلك الا لأنا نرى بعض اجزائه دون البعض مع تساوي الكل فى حصول الشرائط . لايقال : يتصل بطرفى المرئى من العين خطان شعاعيان كساقى مثلث قاعدته سطح المرئى ويخرج منها الى وسطه خط قائم عليه يقسم المثلث الى مثلثين قائمى الزاوية، فيكون وترا لكل واحدة من الزاويتين الحادتين وكل من الطرفين وترا لزاوية قائمة ووتر القائمة أطول من وتر الحادة، فلم تكن

اجزاء المرئى متساوية فى القرب والبعد . لأنا نقول . نفرض هذا التفاوت ذراعاً فلو بعد المرئى بقدر ذلك وجب الایرى أصلا ، وإذا یرى فهذا البعد لا أثر له فى عدم الرؤية قال بعض الفضلاء : لايلزم من رؤيتنا جميع اجزائه ان نراه كبيرا ، فلعل رؤيته صغيرا وكبيرا تختلف بضيق الزاوية الحاصلة فى الناظر من الخطين المتصلين منه لطرفى المرئى وسعتها . ولهذا اذا قرب المرئى فى الغاية أو بعد صارت لسعتها فى الغاية أو لضيقها فى الغاية كالمعدومة فانعدمت الرؤية . وضعفه ظاهر بناء على تركب الاجزاء التى لاتتجزأ ؛ لأن رؤية كل أصغر مما هو عليه توجب الانقسام، ورؤيته أكبر مما هو عليه بمثل توجب الایرى الا ضعفاً ضعفاً، وبأقل من مثل توجب الانقسام. قوله . يلزم تجويز جبال شاهقة لانراها. قلنا . هذا معارض بجملة العاليات . ثم ان كان مأخذ الجزم بعدم الجبل ماذكرتم لوجب الا نجزم به الا بعد العلم بهذا ، واللازم باطل؛ لأنه يجزم به من لايخطر بباله هذه المسألة ولأنه ينجر الى أن يكون نظريا . سلمنا الوجوب فى الشاهد ولم يجب فى الغائب إذ ماهية الرؤية فى الغائب غير ماهية الرؤية فى الشاهد، فجاز اختلافهما فى اللوازم كما يشترط فى الشاهد الشروط الستة دون الغائب .

الثانية شبهة المقابلة : وهى أن شرط الرؤية المقابلة أو مافى حكمها نحو المرئى فى المرآة ، وإنها مستحيلة فى حق الله تعالى لتنزهه عن المكان والجهة . والجواب . منع الاشتراط مطلقا كما مر . أو فى الغائب

الثالثة شبهة الانطباع : وهى ان الرؤية انطباع صورة المرئى فى الحاسة وهو على الله تعالى محال . والجواب . مثل مامر . وأما السمعية فاربع .

الاولى : قوله تعالى .لاتدركه الابصار والادراك المضاف الى الابصار انما هو الرؤية، أو هما متلازمان لايصح نفى احدهما مع اثبات الآخر ، فالآية نفت أن تراه الابصار وذلك يتناول جميع الابصار فى جميع الاوقات ، ولأنه تعالى تمدح بكونه لايرى: وماكان عدمه مدحا كان وجوده نقصا ، يجب تنزيه الله

عنه . والجواب . اما عن الوجه الاول فى الاستدلال بالآية فمن وجوه .

الأول : ان الادراك هو الرؤية على نعت الاحاطة بجوانب المرئى إذ حقيقته النيل والوصول . وإنا لمدركون أى ملحقون . ثم نقل إلى الإحاطة والرؤية المكيفة أخص من المطلقة فلا يلزم من نفيها نفيها . قوله : لايصح نفى أحدهما مع إثبات الآخر، قلنا : ممنوع بل يصح أن يقال رأيته وما أدركه بصرى، أى لم يحط به .

الثانى : ان تدركه الأبصار موجبة كلية ، وقد دخل عليها النفى فرفعها، ورفع الموجبة كلية سالبة جزئية ، وبالجملة: فيحتمل اسناد النفى إلى الكل، ونفى الاسناد إلى الكل ، ومع احتمال الثانى لم يبق فيه حجة لكم، هذا لو ثبت ان اللام فى الجمع للعموم، وإلا عكسنا القضية

الثالث : انها وان عمت فى الاشخاص فأنها لاتعم فى الازمان . ونحن نقول بموجبه حيث لايرى فى الدنيا

الرابع : ان الآية تدل على أن الأبصار لاتراه، ولايلزم منه ان المبصرين لايرونه، لجواز أن يكون ذلك نفياً للرؤية بالجارحة مواجهة وانطباعاً

وأما عن الوجه الثانى : وهو قوله تمدح بانه لايرى فنقول :

هذا مدعاكم فأين الدليل عليه ؟ بل لنا فيه الحجة على صحة الرؤية ، لأنه لو امتنعت رؤيته لما حصل المدح ، إذ لامدح للمعدوم بانه لايرى حيث لم يمكن له ذلك، وإنما المدح فيه للممتنع المتعزز بحجاب الكبرياء كما فى الشاهد

الثانية : أنه تعالى ماذكر سؤال الرؤية إلا وقد استعظمه، وذلك فى ثلاث آيات:ـ

الأولى : وقال الذين لايرجون لقاءنا لولا أنزل علينا الملائكة أو نرى ربنا لقد استكبروا فى أنفسهم وعتوا عتواً كبيراً . ولو كانت الرؤية ممكنة لما كان طالبها عاتياً مستكبراً بل كان ذلك نازلا منزلة طلب سائر المعجزات

الثانية : وإذ قلتم ياموسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فأخذتكم

الصاعقة وأنتم تنظرون

الثالثة : يسألك أهل الكتاب أن تنزل عليهم كتاباً من السماء فقد سألوا موسى أكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة فأخذتهم الصاعقة بظلمهم . سمى ذلك ظلماً وجازاهم به فى الحال ، ولو جاز لكان سؤالهم سؤالا لمعجزة زائدة ، والجواب : ان الاستعظام إنما كان لطلبهم الرؤية تعنتاً وعنادا ؛ ولهذا استعظم انزال الملائكة واستكبر انزال الكتاب مع امكانهما ، ولوكان لاجل الامتناع لمنعهم موسى عن ذلك فعله حين طلبوا وهو أن يجعل لهم الها إذ قال: انكم قوم تجهلون . ولم يقدم على طلب الرؤية الممتنعة بقولهم وقد مر

الثالثة : قوله تعالى لموسى لن ترانى . ولن للتأبيد ، واذا لم يره موسى لم يره غيره اجماعاً والجواب : منع كون لن للتأبيد بل هو للنفى فى المستقبل فقط كقوله تعالى : ولن يتمنوه أبداً ، ويتمنونه فى الآخرة

الرابعة : قوله تعالى وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحيا أو من وراء حجاب . وإذا لم يره من يكلمه فى وقت الكلام لم يره فى غيره اجماعا، والجواب: ان التكليم وحيا قد يكون حال الرؤية . وماذا فيه من الدليل على نفى الرؤية؟

تذنيب : الكرامية وافقونا فى الرؤية . وخالفونا فى الكيفية . فعندنا ان الرؤية تكون من غير مواجهة، إذ يمتنع ذلك فى الموجود المنزه عن الجهة والمكان وهم يدعون الضرورة فى أن مالا يكون فى جهة قدام الرائى ولا مقابلا له ، أو فى حكم المقابل لا يرى موافقين فى ذلك للمعتزلة . والجواب : انا نمنع الضرورة وما ذلك منهم إلا كدعوى الضرورة فى أن كل موجود فأنه فى جهة وحيز وما ليس فى حيز وجهة فأنه ليس بموجود، ولعل هذا فرعه .

المقصد الثانى : فى العلم بحقيقة الله ، والكلام فى الوقوع والجواز . وفيه مقامان .

المقام الاول الوقوع : ان حقيقة الله تعالى غير معلومة للبشر، وعليه جمهور

المحققين ، وقد خالف فيه كثير من المتكلمين . لنا وجهان .

الاول . المعلوم منه أعراض عامة كالوجود، أو سلوب ككونه واجبا أزليا أبديا ليس بجوهر ولا فى مكان، أو اضافات ككونه خالقا قادرا عالما ولاشك أن العلم بهذه الصفات لا يوجب العلم بالحقيقة المخصوصة؛ بل على أن ثمة حقيقة مخصوصة متميزة فى نفسها عن سائر الحقائق ؛ وأما عين تلك الحقيقة فلا، كما لا يلزم من علمنا بصدور الأثر الخاص عن المغناطيس العلم بحقيقته المعينة ، بل بأن حقيقته مغايرة لسائر الحقائق .

الثانى . ان كل ما يعلم منه لا يمنع تصوره الشركة فيه ؛ ولذلك يحتاج فى نفيه عن الغير ـ وهو التوحيد ـ إلى الدليل . وذاته المخصوصة يمنع تصوره من الشركة ، فليس المعلوم ذاته المخصوصة . وعكسه هو المطلوب احتج الخصم بأنه لو لم يكن متصورا لامتنع الحكم عليها بأنها غير متصوره وبالصفات . والجواب ظاهر

المقام الثانى الجواز : وفى جواز العلم بحقيقة الله تعالى خلاف . منعه الفلاسفة؛ لأن المعقول إما بالبديهة وإما بالنظر . والنظر إما فى الرسم ولايفيد الحقيقة، وإما فى الحد ولا يمكن تحديدها لعدم التركب فيها لما مر ، فلايمكن العلم بها الجواب . منع حصر المدرك فى البديهة والحد؛ لجواز خلق الله تعالى علما متعلقا بها ليس ضروريا فى شخص بلا سابقة نظر، كما سبق أن النظرى قد ينقلب ضروريا . وأيضا : فالرسم وإن لم يجب أن يفيد الحقيقة فلا يمتنع أن يفيدها .

المرصد السادس فى أفعاله تعالى . وفيه مقاصد

المقصد الاول : فى أن أفعال العباد الاختيارية واقعة بقدرة الله تعالى وحدها

وقالت المعتزلة : بقدرة العبد وحدها ، وقالت طائفة : بالقدرتين

فقال الاستاذ : بمجموع القدرتين على أن يتعلقا جميعا بالفعل .

وقال القاضي : على أن تتعلق قدرة الله باصل الفعل ، وقدرة العبد بكونه طاعة ومعصية ، كما في لطم اليتيم تأديبا أو ايذاء .

وقالت الحكماء وامام الحرمين : بقدرة يخلقها الله تعالى في العبد .

والضابط : أن المؤثر إما قدرة الله أو قدرة العبد أوهما مع اتحاد المتعلقين ، أو دونه ، وحينئذ فأما مع كون احداهما متعلقة للاخرى ، وليس قدرة الله متعلقة لقدرة العبد ، وإما بدون ذلك. لنا وجوه :

الأول : ان فعل العبد ممكن ، وكل ممكن مقدور لله تعالى، لما مر من شمول قدرته، ولاشيء مما هو مقدور لله بواقع بقدرة العبد ، لامتناع اجتماع قدرتين مؤثرتين على مقدور واحد لما مر .

الثاني : لو كان العبد موجدا لافعاله لوجب أن يعلم تفاصيلها ، واللازم باطل. أما الشرطية : فلأن الازيد والأنقص مما أتى به ممكن ، فوقوع المعين منه دونهما لأجل القصد والاختيار مشروط بالعلم به . وأما الاستثنائية : فلأن النائم قد يفعل ولايشعر بكمية ذلك الفعل وكيفيته ، ولأن أكثر المتكلمين يثبتون الجوهر الفرد، فيكون البطء لتخلل السكنات ، والمتحرك منا لايشعر بالسكنات المتخللة بين حركاته البطيئة بالضرورة، ولان الواقع بقدرة العبد عند الجبائي الحركة، وهي صفة توجب المتحركية ، مع أن أكثر العقلاء لايتصورون تلك الصفة ، وهذان لايلزمان أبا الحسين حيث يتوقف في الجوهر الفرد وينفي تلك الصفة ؛ ولأن المحرك منا لأصبعه محرك لاجزائها ولاشعور له بها، فكيف يعرف حركتها ؟

الثالث : ان العبد لو كان موجدا لفعله فلا بد ان يتمكن من فعله وتركه ويتوقف ترجيح فعله على تركه على مرجح ، وذلك المرجح لايكون منه وإلا لزم التسلسل، ويكون الفعل عنده واجبا ، وإلا لم يكن الموجود تمام المرجح فيكون اضطراريا. وأورد عليه، أن هذا ينفي كون الله تعالى مختارا لامكان اقامة

الدلالة بعينها فيه ، وأجيب بالفرق بأن ارادة العبد محدثة ، فافتقرت الى ارادة يخلقها الله فيه دفعا للتسلسل ، وارادة الله تعالى قديمة فلا تفتقر الى ارادة أخرى. ورد هذا الجواب بأنه لايدفع التقسيم المذكور، والفرق فى المدلول مع الاشتراك فى الدليل دليل على بطلان الدليل ، وفيه نظر ، فان مآله الى تخصيص المرجح فى قولنا ترجيح فعله يحتاج الى مرجح بالمرجح الحادث ، ويتم الجواب ، وأما استلزام ذلك لوجوب الفعل منه فقد عرفت جوابه .

واعلم ان هذا الاستدلال انما يصلح الزاما للمعتزلة القائلين بوجوب المرجح فى الفعل الاختيارى، والا فعلى رأينا يجوز الترجيح بمجرد تعلق الأختيار باحد طرفى المقدور، فلا يلزم من كون الفعل بلا مرجح كونه اتفاقيا، وحديث الترجيح بلا مرجح قد تكرر مرارا بما اغنانا عن اعادته ، والمعتزلة صاروا فريقين :

فأبو الحسين ومن تبعه يدعى فى إيجاد العبد لفعله الضرورة، وذلك ان كل أحد يجد من نفسه التفرقة بين حركتى المختار والمرتعش والصاعد الى المنارة والهاوى منها ، ويجعل انكاره سفسطة ، والجواب: ان الفرق عائد الى وجود القدرة وعدمها لا الى تأثيرها وعدمه ، وذلك انه لا يلزم من دوران الشىء مع غيره وجوب الدوران، ولا يلزم من وجوب الدوران العلية ، ولا من العلية الاستقلال بالعلية ، ثم يبطل ماقاله امران :

الأول : ان من كان قبله بين منكرين لايجاد العبد فعله، ومعترفين به مثبتين له بالدليل، فالموافق والمخالف له اتفقوا على نفى الضرورة، فكيف يسمع منه نسبة كل العقلاء الى انكار الضرورة ؟

الثانى : ان كل سليم العقل اذا اعتبر حال نفسه علم أن ارادته للشىء لاتتوقف على ارادته لتلك الأرادة، وانه مع الأرادة الجازمة يحصل المراد، وبدونها لايحصل ويلزم منها أنه لا إرادة منه ولا حصول الفعل عقيبها منه فكيف يدعى الضرورة فى خلافه ؟

قال الامام فى نهاية العقول: والعجب من أبى الحسين أنه خالف أصحابه فى قولهم: القادر على الضدين لا يتوقف فعله لأحدهما دون الآخر على مرجح وزعم أن العلم بتوقف ذلك على الداعى ضرورى، وزعم أن حصول الفعل عقيب الداعى واجب، ولزمه للاعتراف بهاتين المقدمتين عدم كون العبد موجدا لفعله، ثم بالغ فى كون العبد موجدا وزاد على كل من تقدمه، حتى ادعى العلم الضرورى بذلك. قال: وعندى أن أبا الحسين ما كان ممن لا يعلم أن القول بتينك المقدمتين يبطل مذهب الاعتزال، لكنه لما أبطل الاصول التى عليها مدار الاعتزال، خاف من تفيه أصحابه لرجوعه عن مذهبهم، فلبس الأمر عليهم فى ادعاء العلم الضرورى بذلك، والا فهذا التناقض أظهر من أن يخفى على المبتدى فضلا عمن بلغ درجة أبى الحسين فى التحقيق والتدقيق.

لا يقال: الاعتراف بتوقف صدور الفعل عن القادر على الداعى ووجوب حصوله عند حصوله لا ينافى القول بأن القدرة الحادثة مؤثرة فى حدوث الفعل، وانما ينافى استقلاله بالفاعلية، وهو انما ادعى العلم الضرورى فى الأول لا فى الثانى، لأنا نقول: غرضنا سلب الاستقلال كما هو مذهب الاستاذ وأمام الحرمين، فان كان أبو الحسين ساعدنا عليه فرحبا بالوفاق. ولكن يلزم بطلان مذهب الاعتزال بالكلية، إذ لا فرق فى العقل بين أن يأمر الله بأن يفعله وبما يجب عند فعله، ويمتنع عند عدمه، فأن المامور على كلا التقديرين غير متمكن من الفعل

وأما غيره فيستدل عليه بوجوه كثيرة مرجعها إلى أمر واحد:

وهو أنه لولا استقلال العبد بالفعل لبطل التكليف والتأديب وارتفع المدح والذم والثواب والعقاب، ولم يبق للبعثة فائدة، والجواب: أن المدح والذم باعتبار المحلية لا باعتبار الفاعلية كما يمدح الشىء ويذم بحسنه وقبحه وسلامته وعاهته. وأما الثواب والعقاب فكسائر العاديات، وكما لا يصح عندنا أن يقال: لم خلق الله الاحتراق عقيب مسيس النار؟ ولم لم يحصل ابتداء؟ فكذا ههنا، وأما

التكليف والتأديب، والبعثة والدعوة، فأنها قد تكون دواعى الى الفعل، فيخلق الله الفعل عقيبها عادة وباعتبار ذلك يصير الفعل طاعة ومعصية، وعلامة للثواب والعقاب . ثم ان هذا الالزام فهو لازم لهم أيضا لوجوه:

الأول : ان ماعلم الله عدمه فهو ممتنع الصدور عن العبد ، وماعلم الله وجوده فهو واجب الصدور عن العبد ولامخرج عنهما . وأنه يبطل الاختيار

الثانى : ماأراد الله وجوده وقع قطعا ، وماأراد عدمه لم يقع قطعاً

الثالث : الفعل عند استواء الداعى إلى الفعل والترك يمتنع ، وعند رجحان أحدهما يجب الراجح ويمتنع الاخر

الرابع : ايمان أبى لهب مأمور به وهو ممتنع. لأنه تعالى أخبر بأنه لا يؤمن، والايمان تصديق الرسول فيما علم مجيئه به ، فيكون مأمورا بأن يؤمن بانه لايؤمن ، ويصدق بأنه لايصدق، وهو تصديق بما علم من نفسه خلافه ضرورة، وأنه محال

الخامس : التكليف واقع بمعرفة الله، فأن كان ذلك فى حال حصول المعرفة فهو تكليف بتحصيل الحاصل وانه محال ، وإن كان فى حال عدمها فغير العارف بالمكلف وصفاته المحتاج اليها فى صحة التكليف منه غافل عن التكليف، وتكليف الغافل تكليف بالمحال. وربما احتج الخصم بظواهر آيات تشعر بمقصوده وهى أنواع

الأول : مافيه اضافة الفعل إلى العبد نحو: فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم ذلك بأن الله لم يك مغيرا نعمة أنعمها على قوم حتى يغيروا مابأنفسهم

الثانى: ما فيه مدح وذم ووعد ووعيد وهو أكثر من أن يحصى

الثالث : الايات الدالة على أن أفعال الله تعالى منزهة عما يتصف به فعل العبد من تفاوت واختلاف وقبح وظلم

الرابع : تعليق أفعال العباد بمشيئتهم : نحو فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر

الخامس : الأمر بالاستعانة نحو : إياك نستعين ، استعينوا

السادس : اعتراف الأنبياء بذنبهم

السابع : ما يوجد من الكفار والفسقة من التحسر وطلب الرجعة نحو ارجعونى لعلى أعمل صالحا . لو أن لى كرة فأكون من المحسنين ، الجواب: أن هذه الايات معارضة بالايات الدالة على أن جميع الأفعال بقضاء الله وقدره نحو : والله خلقكم وما تعملون . خالق كل شىء . فعال لما يريد ، وهو يريد الايمان فيكون فعالا له وكذا الكفر ، إذلا قائل بالفصل ، وبالايات المصرحة بالهداية والاضلال والختم ، وأنت تعلم أن الظواهر إذا تعارضت لم تقبل شهادتها ووجب الرجوع الى غيرها

المقصد الثانى : فى التوليد وفروعه

اعلم ان المعتزلة لما أسندوا أفعال العباد اليهم ، ورأوا فيها ترتبا ، قالوا بالتوليد ، وهو أن يوجب فعل لفاعله فعلا آخر نحو حركة اليد والمفتاح . والمعتمد فى ابطاله مابينا من استناد جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء ، وقد يحتج عليه بانه اذا التصق جسم بكف قادرين ، وجذبه احدهما ودفعه الاخر الى جهته فان قلنا: حركته تولدت من حركة اليد قاما بهما فيلزم مقدور بين قادرين ، وإما باحدها وهو تحكم محض معلوم بطلانه ، وهذا لا يلزم ضرارا وحفصا القائلين بعدم التوليد فيما قام بغير محل القدرة . والمعتزلة ادعوا الضرورة تارة وجنحوا الى الاستدلال أخرى . أما الضرورة فقالوا: من رام دفع حجر فى جهة اندفع اليها بحسب قصده وإرادته ، وليس الاندفاع مباشرا بالاتفاق ، فهو بواسطة ما باشره من الدفع ويؤيده اختلاف الافعال باختلاف القدر ، فالايد يقوى على حمل مالا يقوى على حمله الضعيف ولو كان واقعا بقدرة الله لجاز تحرك الجبل باعتماد الضعيف النحيف وعدم تحرك الخردلة باعتماد الايد القوى ، وأنه مكابرة .

وأما الاحتجاج فلهم فيه وجوه :—

الأول : ورود الامر والنهى بها كما بالافعال المباشرة ، وذلك كحمل الاثقال

فى الحروب والمعارف والايلام .

الثانى : المدح والذم .

الثالث : نسبة الفعل الى العبد دون الله ، والجواب : بعد ماتقدم فى الافعال المباشرة انه لم لايكفى اجراء العادة بخلق هذه الافعال المتولدة بعد الفعل المباشر فى ذلك ، ولما أبطلنا أصل التوليد بطل ماهو متفرع عليه، لكنا نذكرها تنبيها على ماوقع فى آرائهم من الاضطراب

الأول : ان المتولد من السبب المقدور بالقدرة الحادثة يمتنع ان يقع مباشرا بالقدرة الحادثة من غير توسط السبب، وإلا لجاز اجتماع مباشر ومتولد فى محل واحد وهما مثلان، واجتماع المثلين محال، مع أنه يفضى الى جواز حمل الذرة للجبل العظيم بأن يحصل فيه أعداد من الحمل موازية لأعداد اجزائه فيرتفع بها وذلك محال ضرورة ؛ والجواب : أنه يناقض أصلكم فى جواز اجتماع المثلين ، ثم إذ قد يكون تأثيره فى عين ماوقع بالتوليد بشرط عدم السبب فلا يلزم اجتماع المثلين

الثانى : قد منع بعض المعتزلة من ثبوت الفعل المتولد لله تعالى بل جميع أفعاله بالمباشرة ، ووافقهم عليه أبو هاشم فى أحد قوليه وإلا احتاج فى فعله إلى سبب والجواب: ان ذلك بناء على امتناع وقوع الفعل بدون السبب، مع أنه لايزيد على امتناع وجود الاعراض بدون محالها، وجوزه بعضهم ووافقهم أبو هاشم فى القول الاخر لما يحكم به الحس من حركة الاغصان والاوراق على الاشجار بحركة الرياح العاصفة، ولاشك أن حركة الرياح من فعل الله تعالى بالمباشرة. والجواب ماسبق فى فعل العبد

الثالث : قالوا العلم النظرى يتولد من النظر ابتداء ، ولايتولد من تذكر النظر، بل هو ضرورى من فعل الله افلو وقعت المعرفة بالله به متذكرا لكانت ضرورية، فامتنع التكليف بها ، ولانه حينئذ يولد العلم ولو عارضه الشبهة، وجواب الاول مامر . والثانى : لانسلم امكان عروض الشبهة مع تذكر النظر الصحيح

ولا يمتنع التوليد عند عدمها كما فى ابتداء النظر. فان قيل : الشبهة من فعل العبد والتذكر من فعل الله فيلزم دفع فعل العبد لفعل الله. قلنا : يلزمكم مثله فى امساك الايد القوى الشيء من أن تحركه الرياح سواء كان مباشرا للرب أو متولدا من فعله

الرابع : الاصوات والآلام الحاصلة بفعل الآدميين لا تحصل الا بالتوليد. وزاد أبو هاشم التأليفات، ومنعه أبو على فى التأليف القائم بجسمين هما أو أحدهما محل القدرة ؛ كمن ضم أصبعه الى أصبعه أو الى جسم آخر بخلاف التأليف القائم بمحلين غير محل القدرة

الخامس : قسموا المولد الى ما توليده فى ابتداء حدوثه دون حال دوامه ، والى ما توليده حال حدوثه ودوامه . فالاول كالمجاورة المولدة للتأليف والوهى المولد للالم . والثانى كالاعتماد اللازم السفلى

السادس : اختلفوا فى الموت المتولد من الجرح، والنافى له مراغم لاصله والمثبت له مراغم للاجماع وللكتاب ، قال تعالى : هو يحيى ويميت . ربى الذى يحيى ويميت

السابع : قد اختلفوا فى الطعوم والالوان التى تحصل بالضرب كاون الدبس وطعمه الحاصلين بضربه بالمسواط. فاثبته قوم لحصوله بفعله، ومنعه آخرون والا لحصل ذلك بالضرب فى كل جسم لان الاجسام متماثلة. فيقال لهم لم لا يستند الى اختلاف اعراض فيها هى شرط لحدوث ذلك اللون والطعم فيه

الثامن : قد اختلفوا فى الالم الحاصل من الاعتماد على الغير بضرب أو قطع. فقيل انه يتولد من الاعتماد ، وقال أبو هاشم فى المعتمد من قوليه إنه يتولد من الوهى، والوهى من الاعتماد. لان الالم بقدر الوهى قلة وكثرة لا بقدر الاعتماد، ولذلك يؤلم الاعتماد الواحد العضو الرقيق الرخو أضعاف ما يؤلم القوى المكتنز وما هو الا لاختلاف ما يوجب فيهما من الوهى. والجواب : ان

اختلاف الالم المتفاوت من الاعتماد الواحد كاختلاف الوهى المتفاوت من الاعتماد الواحد، فلم لا يستند هو الى اختلاف القابل كما استند اليه اختلاف الوهى وأيضا: فيبطله تفاوت الالم تفاوتا لا يوجد فى الوهى كما يحصل برأس الابرة وما يحصل بذنابة العقرب؛ بل ربما كان ما يحصل بذنابة العقرب أقل مما يحصل برأس الابرة بكثير

التاسع: هل يمكن احداث الالم بلا وهى من الله تعالى أم لا ؟ هذا مبنى على ما تقدم فى الفرع الثانى

المقصد الثالث فى البحث عن أمور صرح بها القرآن وانعقد عليها الاجماع وهم يؤولونها

الاول: الطبع والختم والاكنة ونحوها. أولوها بوجوه :-

الاول: ختم الله على قلوبهم أى سماها مختوما عليها. كما قال: وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن اناثا

الثانى: وسمها بسمات تعرفها الملائكة فتميز بها الكافر من المؤمن

الثالث: منع الله منهم اللطف المقرب الى الطاعة لعلمه أنه لا ينفعهم، فلما لم يوفقوا لذلك فكأنهم ختم على قلوبهم

الرابع: منعهم الله الاخلاص الموجب لقبول العمل، فكانوا كمن يمنع دخول الايمان قلبه بالختم عليه؛ لان الفعل بلا اخلاص كلا فعل، وهو مع الابتناء على أصلهم الفاسد يبطله ذكر الله تعالى هذه الاشياء فى معرض امتناع الايمان منهم لاجل ذلك، وشىء مما ذكرتم لا يصلح لذلك

الثانى: التوفيق والهداية، أولوهما بالدعوة إلى الايمان والطاعة. والذى يبطله أمور :-

الاول: اجماع الامة على اختلاف الناس فيهما، والدعوة عامة لا اختلاف فيها

الثانى: الدعاء بهما نحو: اللهم اهدنا الصراط المستقيم. والدعوة حاصلة

واختلاف الناس فى الانتفاع بها وعدمه ٠ الثالث : كونه مهديا وموفقا من صفات المدح دون كونه مدعوا

الثالث : الاجل ، وهو الزمان الذى علم انه يموت فيه؛ فالمقتول عند أهل الحق ميت باجله ، وموته بفعله تعالى. والمعتزلة قالوا بل تولد موته من فعل القاتل وانه لولم يقتل لعاش الى أمد هو أجله ، وادعوا فيه الضرورة واستشهدوا عليه بذم القاتل؛ ولو كان ميتا باجله لمات وان لم يقتله؛ فهو لم يجلب بفعله امرا لا مباشرة ولا توليدا؛ فكان لا يستحق الذم ، وبانه ربما قتل فى الملحمة الواحدة الوف ونحن نعلم بالضرورة ان موت الجم الغفير فى الزمان القليل بلا قتل مما تحكم العادة بامتناعه ، ولذلك ذهب جماعة منهم الى أن مالا يخالف العادة واقع بالاجل منسوب الى القاتل والفرق غير بين فى العقل. ولولا روم الهرب من الالزام الشنيع لما قالوا به

الرابع : الرزق ، وهو عندنا كل ماساقه الله الى العبد فاكله فهو رزق له من الله، حلالا كان أو حراما ، إذ لا يقبح من الله شىء . واما هم ففسروه بالحلال تارة فاورد عليهم : وما من دابة فى الارض الا على الله رزقها ، وبما لا يمنع من الانتفاع به ، فيلزمهم ان من أكل الحرام طول عمره فالله لم يرزقه ، وهو خلاف الاجماع. كل ذلك ناع عليهم فساد أصلهم فى الحكم على الله بيجوز ولا يجوز .

الخامس : فى الأسعار ، المسعر هو الله على أصلنا كما ورد فى الحديث، واما عندهم فمختلف فيه : فقال بعضهم هو فعل مباشر من العبد؛ اذ ليس ذلك الا مواضعة منهم على البيع والشراء بثمن مخصوص. وقال آخرون: هو متولد من فعل الله؛ وهو تقليل الاجناس وتكثير الرغبات باسباب هى من فعله تعالى

المقصد الرابع : أنه تعالى مريد لجميع الكائنات غير مريد لما لا يكون

هذا مذهب أهل الحق ، لكن منهم من لا يجوز أسناد الكائنات اليه مفصلا لايهامه الكفر ، وعند الالباس يجب التوقف الى التوقيف، ولا توقيف ثمة. وذلك كما يصح أن يقال : الله خالق كل شىء ولا يصح أن يقال : أنه خالق القاذورات

وخالق القردة والخنازير ، وكما يقال : له كل ما فى السموات والارض ، ولا يقال : له الزوجات والاولاد ، لا يهامه اضافة غير الملك اليه .

وقالت المعتزلة : هو مريد للمأمور به كاره للمعاصى والكفر .

لنا : أما انه مريد للكائنات فلأنه خالق الأشياء كلها كما مر ، وخالق الشيء بلا اكراه مريد له . وأيضا فالصفة المرجحة لأحد المقدورين هو الارادة ولا بد منها . وأما انه غير مريد لما لا يكون فلأنه تعالى علم من الكافر انه لا يؤمن فكان الايمان منه محالا . والله تعالى عالم باستحالته والعالم باستحالة الشيء لا يريده ، ولأنه لا يتصور منه صفة مرجحة لأحد طرفيه ، ويعضد هذا اجماع السلف والخلف فى جميع الاعصار والامصار على اطلاق قولهم : ماشاء الله كان ومالم يشأ لم يكن والاول دليل الثانى . والثانى دليل الاول.   احتجوا بوجوه :

الاول : لو كان تعالى مريدا لكفر الكافر وقد أمره بالايمان فالآمر بخلاف ما يريده يعد سفيها ، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا . قلنا : لانسلم أن الآمر بخلاف ما يريده يعد سفيها ، وانما يكون كذلك لو كان الغرض من الأمر منحصرا فى ايقاع المأمور به يوضحه وجوه ثلاثة :

الاول . ان الممتحن لعبده هل يطيعه أم لا ، قد يأمره ولا يريد منه الفعل ، ويحصل مقصوده أطاع أو عصى

الثانى . انه اذا عاتب الملك ضارب عبده فاعتذر بعصيانه ، والملك يتوعده بالقتل ان لم يظهر عصيانه ، فانه يأمره بفعل ويريد عصيانه فيه ، فان أحدا لا يريد ما يفضى الى قتله

الثالث . ان الملجأ الى الامر قد يأمر ولا يريد فعل المأمور به

الثانى : لو كان الكفر مراداً لله ، لكان فعله موافقة لمراد الله تعالى فيكون طاعة مثاباً به وانه باطل ضرورة . قلنا : الطاعة موافقة الأمر ، والأمر غير

الارادة وغير مستلزم لها . وقد ضايق بعض أصحابنا فى العبارة فقال : الكفر مراد بالكافر غير مراد من الكافر . وهو لفظى

الثالث : لو كان الكفر مراداً لله تعالى لكان واقعا بقضائه ، والرضاء بالقضاء واجب ، فكان الرضاء بالكفر واجبا ، واللازم باطل ؛ لأن الرضاء بالكفر كفر . قلنا : الواجب هو الرضاء بالقضاء لا بالمقضى ، والكفر مقضى لا قضاء ، والحاصل ان الانكار بالنظر الى المحلية لا الى الفاعلية ، والرضاء بالعكس والفرق بينهما ظاهر ؛ إذ لو صح ذلك لوجب الرضاء بموت الانبياء

الرابع : لو أراد الله الكفر وخلافه مراد الله ممتنع كان الامر بالايمان تكليفا بما لا يطاق . قلنا : الذى يمتنع التكليف به ما لا يكون متعلقا للقدرة عادة لا ما يكون مقدورا للمكلف به ، والايمان فى نفسه مقدور وان لم يكن مقدورا للكافر ؛ لأن القدرة عندنا مع الفعل . فهذه دلائل العقل . وربما احتجوا بآيات :

الاولى . سيقول الذين أشركوا لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا ولا حرمنا من شىء كذلك كذب الذين من قبلهم . قلنا . قالوا ذلك سخرية ، ولذلك ذمهم الله بالتكذيب دون الكذب ، وقال آخرا . قل فلله الحجة البالغة فلو شاء لهداكم أجمعين

الثانية . كل ذلك كان سيئه عند ربك مكروها . قلنا . مكروها للعقلاء منكرا لهم فى مجارى عاداتهم لمخالفته المصلحة أو منهيا عنه مجازا توفيقا للأدلة

الثالثة . وما الله يريد ظلما للعباد . مع أن الظلم كائن . قلنا : أى ظلمه وتصرفه تعالى فيما هو ملكه كيف كان لا يكون ظلما

الرابعة . والله لا يحب الفساد والفساد كائن ، والمحبة الارادة . قلنا . بل ارادة خاصة وهى مالا يتبعها تبعة ، ونفى الخاص لا يستلزم نفى العام

الخامسة . ولا يرضى لعباده الكفر . قلنا . الرضاء ترك الاعتراض ، والله يريد الكفر للكافر ، ويعترض عليه ويؤيده ان العبد لا يريد الآلام والامراض

وهو مأمور بترك الاعتراض . ثم هذه الآيات معارضة بآيات هي أدل على المقصود منها :

الاولى : ولوشاء الله لجمعهم على الهدى . الثانية : ان لو يشاء الله لهدى الناس جميعا
الثالثة : فلو شاء لهداكم أجمعين . الرابعة : أولئك الذين لم يرد الله أن يطهر قلوبهم
الخامسة : انما يريد الله ليعذبهم بها في الحياة الدنيا وتزهق أنفسهم وهم كافرون
السادسة : ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن والانس .
السابعة : إنما قولنا لشيء إذا أردناه ان نقول له كن فيكون وذلك في القرآن كثير

خاتمة : في نقل رأي الفلاسفة في القضاء والقدر . قالوا : الموجود إما خير محض كالعقول والافلاك . وإما الخير غالب عليه كما في هذا العالم . فان المرض مثلا وإن كان كثيرا فالصحة أكثر منه. ثم لايمكن تنزيه هذا العالم من الشرور بالكلية ، وكان الخير واقعا بالقصد الأول ، والشر واقعا بالضرورة والعرض . والتزم فعله لأن ترك الخير الكثير لأجل الشر القليل شر كثير ، فليس من الحكمة ترك المطر الذي به حياة العالم لئلا ينهدم به دور معدودة ، أولا يتألم سايح في البر أو البحر .

المقصد الخامس : في الحسن والقبح. القبيح: مانهي عنه شرعا. والحسن بخلافه، ولا حكم للعقل في حسن الاشياء وقبحها ، وليس ذلك عائدا الى أمر حقيق في الفعل يكشف عنه الشرع؛ بل الشرع هو المثبت له والمبين، ولو عكس القضية فحسن ماقبحه وقبح ماحسنه لم يكن ممتنعا ، وانقلب الأمر .

وقالت المعتزلة : بل الحاكم بهما العقل ، والفعل حسن أو قبيح في نفسه ، والشرع كاشف ومبين . وليس له أن يعكس القضية .

ولابد أولا من تحرير محل النزاع فنقول : الحسن والقبح يقال لمعان ثلاثة :

الأول : صفة الكمال والنقص ، يقال: العلم حسن والجهل قبيح ، ولا نزاع أن مدركه العقل .

الثانى : ملاءمة الغرض ومنافرته . وقد يعبر عنهما بالمصلحة والمفسدة، وذلك أيضا عقلى ويختلف بالاعتبار، فإن قتل زيد مصلحة لأعدائه ومفسدة لأوليائه

الثالث : تعلق المدح والثواب ، أو الذم والعقاب ، وهذا هو محل النزاع فهو عندنا شرعى وعند المعتزلة عقلى . قالوا للفعل جهة محسنة أو مقبحة ، ثم إنها قد تدرك بالضرورة كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار، وقد تدرك بالنظر كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع مثلا . وقد لاتدرك بالعقل ، ولكن إذا ورد به الشرع علم ان ثمة جهة محسنة كما فى صوم آخر يوم من رمضان أو مقبحة كصوم أول يوم من شوال . ثم إنهم اختلفوا .

فذهب الأوائل منهم إلى اثبات صفة توجب ذلك مطلقا، وأبو الحسين من متأخريهم الى اثبات صفة فى القبيح دون الحسن، والجبائى الى نفيه فيهما مطلقا. وأحسن مانقل عنهم فى العبارات الحدية ، قول أبى الحسين : القبيح ماليس المتمكن منه ومن العلم بحاله أن يفعله ، ويتبعه أنه يستحق الذم فاعله، وأنه على صفة تؤثر فى استحقاق الذم ، والذم قول أو فعل أو ترك قول أو فعل ينبىء على اتضاع حال الغير. لنا وجهان :—

الأول : أن العبد مجبور فى أفعاله، وإذا كان كذلك لم يحكم العقل فيها بحسن ولا قبح اتفاقا .

بيانه : أن العبد ان لم يتمكن من الترك فذاك هو الجبر ، وإن تمكن ولم يتوقف على مرجح، بل صدر عنه تارة ولم يصدر عنه أخرى من غير سبب، كان ذلك اتفاقيا ، وان توقف على مرجح لم يكن ذلك من العبد، وإلا تسلسل، ووجب الفعل عنده ، والا جاز معه الفعل والترك فاحتاج الى مرجح آخر وتسلسل فيكون اضطراريا، وعلى التقادير فلا اختيار للعبد فيكون مجبورا .

فإن قيل: هذا نصب للدليل فى مقابلة الضرورة فلا يسمع، وايضا فانه ينفى قدرة الله تعالى لاطراد الدليل فى افعاله، والمقدمات المقدمات، والتقرير التقرير،

وأيضا فانه ينفى الحسن والقبح الشرعيين لأنه تكليف مالايطاق ، وانتم وإن جوزتموه فلا تقولون بوقوعه، ولايكون كل التكاليف كذلك،وأيضا فالمرجح داع له يقتضى اختياره للفعل وذلك لاينفى الاختيار . قلنا :

أما الأول : فان الضرورى وجود القدرة لاوقوع الفعل بقدرته .

وأما الثانى : فالمقدمة القائلة بان الفعل الواقع لا لمرجح اتفاقى إنما هى مقدمة الزامية بالنسبة الى المعتزلة ونحن لانقول بها فان الترجيح بمجرد الاختيار عندنا جائز، ولايخرج ذلك الفعل عن كونه اختياريا كما تقدم فى مسألة الهارب من السبع، والعطشان الواجد للقدحين المتساويين. وأيضا فمرجح فاعليته تعالى قديم ولايحتاج الى مرجح، إذ المحوج الى المؤثر عندنا الحدوث دون الامكان .

وأما الثالث : فلا يجب عندنا فى الواجب الشرعى تأثير قدرة الفاعل فيه، بل يجب أن يكون الفعل مما هو مقدور عادة .

وأما الرابع : فمقصودنا ان العبد غير مستقل بإيجاد فعله من غير داع يحصل له بخلق الله تعالى اياه ، وقد بيناه، وذلك كاف فى عدم الحكم عقلا، إذ لافرق بين أن يوجد الله الفعل كما قاله الشيخ . وبين أن يوجد مايجب الفعل عنده كما قاله بعض أصحابه ، وفى كونه مانعا من حكم العقل عند الخصم .

الثانى : ــ لو كان قبح الكذب ذاتيا لما تخلف عنه، لان ما بالذات لا يزول واللازم باطل، فانه قد يحسن إذا كان فيه عصمة دم نبى، بل يجب ويذم تاركه قطعا، وكذا إذا كان فيه انجاء متوعد بالقتل

وللاصحاب مسالك ضعيفة نذكرها ونشير إلى وجه ضعفها : ــ

أحدها : ــ من قال لاكذبن غدا . فاذا جاء الغد فكذبه إما حسن فليس الكذب قبيحاً لذاته ، وإما قبيح فتركه حسن ، مع أنه يستلزم كذبه فيما قاله أمس ومستلزم القبيح قبيح . قلنا : ــ لا نسلم أن مستلزم القبيح قبيح لأن الحسن لذاته قد يستلزم القبيح، فتتعدد جهة الحسن والقبح فيه ، وأنه غير ممتنع

أو نلتزم قبحه مطلقاً، لانه قبيح إما لذاته و إما لاستلزامه القبيح، ونقول الحسن إنما يحسن إذا لم يستلزم القبيح

الثانى : ـ من قال زيد فى الدار ولم يكن، فقبح هذا القول إما لذاته أو مع عدم كون زيد فى الدار، والقسمان باطلان ؛ فالاول لاستلزامه قبحه وإن كان زيد فى الدار ، والثانى لانه يستلزم كون العدم جزء علة الوجود . قلنا : ـ قد يكون قبحه مشروطا بعدم كون زيد فى الدار، والشرط لايمتنع أن يكون عدميا

الثالث : قبحه لكونه كذبا إن قام بكل حرف فكل حرف كذب فهو خبر وبطلانه ظاهر، وإن قام بالمجموع فلا وجود له لترتبها وتقضى المتقدم عند حصول المتأخر . قلنا : هو من صفاته النفسية فلا يستدعى صفة كما هو مذهب بعضهم، أو يقوم بكل حرف بشرط انضمام الآخر اليه، فقبحه لكونه جزء خبر كاذب، أو بالمجموع لكونه كاذبا، فما هو جوابكم فيه فهو جوابنا.

الرابع : كونه قبيحا ليس نفس ذاته لتعلقها دونه، بل زائد وأنه موجود لانه نقيض اللاقبيح القائم بالمعدوم فيلزم قيام المعنى بالمعنى . قلنا : قد سبق الكلام على مقدماته مع انتقاضه بالأمكان والحدوث

الخامس : علة القبح حاصلة قبل الفعل ، ولذلك ليس أن يفعله ويلزم قيام الصفة الحقيقية بالمعدوم . قلنا : يحكم العقل باتصافه بالقبح إذا حصل، وهذا هو المانع من فعله ثم للمعتزلة فى المسألة طريقان حقيقيان ، وطريقان الزاميان : ـ

أما الحقيقيان : فاحدهما : أن الناس طرا يجزمون بقبح الظلم والكذب الضار والتثليث وقتل الانبياء بغير حق ، وليس ذلك بالشرع إذ يقول به غير المتشرع ومن لايتدين بدين أصلا ، ولا العرف ؛ إذ العرف يختلف بالامم وهذا لا يختلف . والجواب : إن ذلك بمعنى الملاءمة والمنافرة ، أو صفة الكمال والنقص مسلم ، وبالمعنى المتنازع فيه ممنوع

وثانيهما : إن من عن له تحصيل غرض من الاغراض واستوى فيه الصدق

والكذب فأنه يؤثر الصدق قطعا ، وكذا من رأى شخصا قد أشرف على الهلاك وهو قادر على انقاذه مال الى انقاذه قطعاً ، وإن لم يرج منه ثوابا ولا شكورا كما أن كان المنقذ طفلا أو مجنونا وليس ثمة من يراه ولا يتصور فيه غرضاً من جذب نفع أو دفع ضر . الجواب : أما حديث اختيار الصدق فلأنه قد تقرر فى النفوس كونه ملائما لمصلحة العالم والكذب منافرا، ولا يلزم من فرض الاستواء تحققه وأما حديث الانقاذ فذلك لرقة الجنسية ، وذلك مجبول فى الطبيعة، وسببه أنه يتصور مثله فى حق نفسه فيستحسن فعل المنقذ له إذا قدره، فيجره ذلك إلى استحسانه من نفسه فى حق الغير .

وأما الالزاميان . - فأحدهما : لو حسن من الله كل شىء لحسن منه الكذب وفى ذلك إبطال للشرائع وبعثة الرسل بالكلية ؛ لأنه قد يكون فى تصديقه للنبى كاذبا فلا يمكن تمييز النبى عن المتنبي ، وأنه باطل اجماعا ، ولحسن منه خلق المعجزة على يد الكاذب وعاد المحذور . الجواب : ان مدرك امتناع الكذب عندنا ليس هو قبحه ؛ إذ يجوز أن يكون له مدرك آخر وقد تقدم هذا ودلالة المعجزة عادية وسيأتى.

وثانيهما: الاجماع على تعليل الاحكام بالمصالح والمفاسد، وفى منعه سد باب القياس وتعطل أكثر الوقائع من الاحكام وأنتم لا تقولون به . قلنا : اهتداء العقل إلى المصالح والمفاسد ليس من المقصود فى شىء كما مر ، وقد يحتج بلزوم افحام الانبياء وقد مر فى باب النظر .

تفريع: إذا ثبت ان الحاكم بالحسن والقبح هو الشرع ثبت أن لا حكم للافعال قبل الشرع وأما المعتزلة فقالوا ما يدرك جهة حسنه أو قبحه بالعقل ينقسم إلى الأقسام الخمسة لأنه : أن اشتمل تركه على مفسدة فواجب . أو فعله فحرام وإلا فإن اشتمل فعله على مصلحة فمندوب أو تركه فمكروه وإلا فمباح . وأما ما لا يدرك جهته بالعقل فلا يحكم فيه بحكم خاص تفصيلى فى فعل فعل ، وأما على سبيل

فترك الاشعري مذهبه الى المذهب الحق ، وكان أول ماخالف فيه المعتزلة

الخامس : العوض على الآلام . قالوا : الالم ان وقع جزاء لما صدر عن العبد من سيئة لم يجب على الله عوضه، والا فان كان الايلام من الله وجب العوض وان كان من مكلف آخر فان كان له حسنات أخذ من حسناته واعطى المجني عليه عوضا لايلامه له، وان لم يكن له حسنات وجب على الله إما صرف المؤلم عن ايلامه أو تعويضه من عنده بما يوازي ايلامه، ولهم بناء على هذا الاصل اختلافات شاهدة بفساده

الأول: قال طائفة جاز أن يكون العوض في الدنيا ، وقال آخرون بل يجب أن يكون في الآخرة كالثواب

الثاني: هل تدوم اللذة المبذولة عوضا كما يدوم الثواب أو تنقطع ؟

الثالث : هل يحبط العوض بالذنوب كما يحبط الثواب ؟

الرابع : هل يجوز ايصال مايوصل عوضا للآلام ابتداء بلاسبق ألم أم لا ؟

الخامس على الجواز ، هل يؤلم ليعوض ؟ أو يكون ذلك مع امكان الابتداء به مخالفا للحكمة ؟

السادس على المنع . هل يؤلم ليعوض عوضا زائدا ليكون لطفا له ولغيره إذ يصير ذلك عبرة له تزجره عن القبيح ؟

السابع البهائم هل تعوض بما يلحقها من الآلام والمشاق مدة حياتها ؟ وتمتاز بها عن أمثالها التي لاتقاسي مثلها أو لاتعوض ؟ وان عوضت فهل ذلك في الجنة؟ وان كان في الجنة فهل يخلق فيها عقل تعقل به أنه جزاء ؟ على أن منهم من أنكر لحوق الالم البهائم والصبيان مكابرة وهربا من الزام دخولها الجنة ، وخلق العقل فيها

المقصد السابع : تكليف مالا يطاق جائز عندنا إذ قدمنا آنفا من أنه لايجب عليه شيء ولايقبح منه شيء إذ يفعل مايشاء ويحكم مايريد لامعقب

لحكمه ، ومنعه المعتزلة لقبحه عقلا ، فان من كلف الاعمى نقط المصاحف ، والزمن المشى الى أقاصى البلاد ، وعبده الطيران الى السماء ، عد سفيها ، وقبح ذلك فى بداية العقول ، وكان كأمر الجماد .

واعلم ان مالا يطاق على مراتب ،

ادناها أن يمتنع الفعل لعلم الله بعدم وقوعه أو ارادته أو اخباره ، فان مثله لاتتعلق به القدرة الحادثة لأن القدرة مع الفعل ولا تتعلق بالضدين ، والتكليف بهذا جائز بل واقع اجماعا، والالم يكن العاصى بكفره وفسقه مكلفا .

واقصاها : ان يمتنع لنفس مفهومه كجمع الضدين وقلب الحقائق ، وجواز التكليف به فرع تصوره ، فمنا من قال لو لم يتصور لامتنع الحكم بامتناع تصوره وطلبه ، ومنهم من قال طلبه يتوقف على تصوره واقعا وهو منتف ههنا فانه انما يتصور : اما منفيا بمعنى انه ليس لنا شيء موهوم أو محقق هو اجتماع الضدين ، أو بالتشبيه بمعنى ان يتصور اجتماع المتخالفين كالسواد والحلاوة، ثم يحكم بان مثله لايكون بين الضدين وذلك غير تصور وقوعه ولا مستلزم له، صرح ابن سينا به ، ولعله معنى قول أبى هاشم : العلم بالمستحيل علم لامعلوم له ومراد من قال، المستحيل لا يعلم

المرتبة الوسطى : ان لايتعلق به القدرة الحادثة عادة سواء امتنع تعلقها به لا لنفس مفهومه كخلق الاجسام أم لا كحمل الجبل والطيران الى السماء فهذا نجوزه وان لم يقع بالاستقراء ولقوله تعالى .لايكلف الله نفسا الا وسعها، وتمنعه المعتزلة وبه يعلم أن كثيرا من أدلة أصحابنا مثل ماقالوه فى ايمان أبى لهب نصب للدليل فى غير محل النزاع .

المقصد الثامن. فى ان أفعال الله تعالى ليست معللة بالاغراض . اليه ذهب الاشاعرة وخالفهم فيه المعتزلة . لنا بعد مابينا من أنه لايجب عليه شيء ولايقبح منه شيء وجهان .—

احدهما : لو كان فعله تعالى لغرض لكان ناقصا لذاته مستكملا بتحصيل ذلك

الغرض، لأنه يصلح غرضا للفاعل إلا ماهو أصلح له من عدمه وهو معنى الكمال، فان قيل: لا نسلم الملازمه لأن الغرض لا يكون عائدا إلى غيره فليس كل من يفعل لغرض يفعل لغرض نفسه. قلنا: نفع غيره إن كان أولى بالنسبة اليه تعالى من عدمه جاء الالزام والا لم يصلح أن يكون غرضا له؛ كيف وأنا نعلم أن خلود أهل النار فى النار من فعل الله ولا نفع فيه لهم ولا لغيرهم ضروره

وثانيهما: إن غرض الفعل خارج عنه يحصل تبعا للفعل وبتوسطه إذ هو تعالى فاعل لجميع الاشياء ابتداء كما بيناه، فلا يكون شيء من الكائنات الا فعلا له لا غرضا لفعل آخر لايحصل الا به ليصلح غرضا لذلك الفعل وليس جعل البعض غرضا أولى من البعض، وأيضا فلا بد من الانتهاء الى ماهو الغرض ولا يكون ذلك لغرض آخر، وإذا جاز ذلك بطل القول بوجوب الغرض.

احتجوا: بان الفعل الخالى عن الغرض عبث وأنه قبيح يجب تنزيه الله عنه.

قلنا: ان اردتم بالعبث مالا غرض فيه فهو أول المسألة، وان أردتم أمرا آخر فلا بد من تصويره ثم من تقريره ثم من الدلالة على امتناعه على الله سبحانه وتعالى.

تذنيب: اذا قيل لهم فما الغرض من هذه التكاليف الشاقة التى لا نفع فيها لله لتعاليه عنه، ولا للعبد لأنها مشقة بلا حظ؟. قالوا: الغرض فيها تعريض العبد للثواب فأن الثواب تعظيم وهو بدون استحقاق سابق قبيح، فيقال لهم: لانسلم أن التفضل بالثواب قبيح كما تفضل بما لا يحصى من النعم فى الدنيا. وان سلم قبحه فيمكن التعريض له بدون هذه المشاق اذ ليس الثواب على قدر المشقة وعوضا، ألا يرى أن فى التلفظ بكلمة الشهادة من الثواب ماليس فى كثير من العبادات الشاقة؟ وكذا الكلمة المتضمنة لانجاء نبي أو تمهيد قاعدة خير أو دفع شر عام وما يروى أن افضل العبادات أحمزها فذلك عند التساوى فى المصالح، ثم أنه معارض بما فيه من تعريض الكافر والفاسق للعذاب ومن أين لكم أن ذلك أكثر من هذا؟

المرصد السابع فى اسماء الله تعالى . وفيه مقاصد

المقصد الاول : الاسم غير التسمية لانها تخصيص الاسم ووضعه للشيء ولا شك أنه مغاير له والتسمية فعل الواضع ، وانه منقض وليس الاسم كذلك وقد اشتهر الخلاف فى أن الاسم هل هو نفس المسمي أو غيره ، ولا يشك عاقل فى أنه ليس النزاع فى لفظة ف ر س أنه هل هو نفس الحيوان المخصوص أو غيره ، بل فى مدلول الاسم أهو الذات من حيث هى هى أم باعتبار أمر صادق عليه عارض له ينبيء عنه ، فلذلك قال الشيخ قد يكون الاسم عين المسمى نحو الله ، فانه اسم علم للذات من غير اعتبار معنى فيه . وقد يكون غيره نحو الخالق والرازق مما يدل على نسبته الى غيره ولا شك أنها غيره ، وقد يكون لاهو ولا غيره كالعليم والقدير مما يدل على صفة حقيقية . ومن مذهبه أنها لاهو ولا غيره كما مر

المقصد الثانى : فى أقسام الاسم :

اعلم ان الاسم إما أن يؤخذ من الذات ، أو من جزئها ، أو من وصفها الخارجى أو من الفعل ، ثم ننظر أيها يمكن فى حق الله تعالى ، أما المأخوذ من الذات ففرع تعقلها وقد تكلمنا فيه ، وأما المأخوذ من الجزء فمحال عليه لما بينا أن الوجوب الذاتى ينافى التركيب ، وأما المأخوذ من الوصف الخارجى فجائز . ثم هذا الوصف قد يكون حقيقيا وقد يكون اضافيا وقد يكون سلبيا ، وأما المأخوذ من الفعل فجائز . فهذه أقسامه البسيطة ، وقد تتركب ثنائيا وأكثر وستعلم أمثلتها فيما يتبعه من المقصد

المقصد الثالث تسميته تعالى بالأسماء توقيفية أى يتوقف أطلاقها على الاذن فيه وذلك للاحتياط ، احترازا مما يوهم باطلا لعظم الخطر فى ذلك . والذى ورد به التوقيف فى المشهور تسعة وتسعون اسما فلنحصها احصاء

الله : اسم خاص بذاته لا يوصف به غيره ، فقيل علم جامد وقيل : مشتق واصله الاله . حذفت الهمزة لثقلها وادغم اللام . وهو من أله اذا تعبد . وقيل من

الوله وهو الحيرة ومرجعهما صفة اضافية ، وقيل هو القادر على الخلق ، وقيل من لايصح التكليف الا منه فرجعه صفة سلبية .

الرحمن الرحيم : أي مريد الانعام على الخلق فرجعهما صفة الارادة .

الملك . أي يعز ويذل ولا يذل ، فرجعه صفة فعلية وسلبية . وقيل التام القدرة فصفة القدرة . القدوس : المبرأ عن المعايب ، وقيل الذي لايدركه الأوهام والابصار . فصفة سلبية . السلام : ذو السلامة عن النقائص ، فصفة سلبية . وقيل منه وبه السلامة ففعلية . وقيل يسلم على خلقه . قال تعالى (سلام قولا من رب رحيم) فصفة كلامية .

المؤمن : المصدق لنفسه ورسله أما بقوله فصفة كلامية ، أو بخلق المعجز ففعلية . وقيل المؤمن لعباده من الفزع الأكبر إما بفعله الأمن أو باخباره .

المهيمن : الشاهد وفسر بالعلم وبالتصديق بالقول ، وقيل الامين أي الصادق في قوله

العزيز : قيل لا أب له ولا أم ، وقيل لايحط عن منزلته ، وقيل لامثل له ، وقيل يعذب من أراد . وقيل عليه ثواب العاملين ، وقيل القادر ، والعزة القدرة ومنه المثل (من عزيز) . الجبار : قيل من الجبر بمعنى الاصلاح ومنه جبر العظم ، وقيل بمعنى الاكراه ، أي يجبر خلقه على مايريده . وقيل منيع لاينال ، ومنه نخلة جبارة ، وقيل لايبالي بما كان وبما لم يكن ، وقيل العظيم أي انتفت عنه صفات النقص ، وقيل وحصل له جميع الكمال . المتكبر : قيل في معناه ماقيل في العظيم . الخالق البارىء : معناهما واحد . المختص باختراع الاشياء . المصور : المختص باحداث الصور والتراكيب . الغفار : المريد لازالة العقوبة عن مستحقها . القهار . غالب لايغلب الوهاب : كثير العطاء . الرزاق يرزق من يشاء الفتاح : ميسر العسير ، وقيل خالق الفتح أي النصر ، وقيل الحاكم ، وهو اما بالاخبار أو بالقضاء ومنه قوله تعالى (ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق) أي احكم . وقيل الحاكم المانع ومنه حكمة اللجام . العليم : العالم بجميع المعلومات القابض : المختص بالسلب . الباسط المختص بالتوسعة . الخافض : من الخفض

وهو الحط والوضع • الرافع : المعطى المنازل • المعز : معطى العزة • المذل : الموجب لحط المنزلة • السميع البصير : ظاهر • الحكم : الحاكم . وقيل هو الصحيح علمه وقوله وفعله • العدل : لايقبح منه مايفعل • اللطيف : خالق اللطف ، وقيل العالم بالخفيات الخبير : العليم . وقيل المخبر • الحليم : لايعجل العقاب • العظيم : قد مر • الغفور : كالغفار • الشكور : المجازى على الشكر ، وقيل يثيب على القليل الكثير ، وقيل المثنى على من أطاعه • العلى الكبير : كالمتكبر • الحفيظ . العليم . وقيل لايشغله شىء عن شىء ، وقيل يبقى صور الاشياء • المقيت . خالق الأقوات . وقيل المقدر . وقيل الشهيد وهو العالم بالغائب والحاضر • الحسيب . الكافى لخلق مايكفى العباد . وقيل المحاسب باخباره المكلفين بما فعلوا • الجليل : كالمتكبر الكريم : ذو الجود ، وقيل المقتدر على الجود . وقيل العلى الرتبة ، ومنه كرائم المواشى ، وقيل يغفر الذنوب الرقيب : كالحفيظ • المجيب : مجيب الادعية • الواسع ، الحكيم ، • الودود : المودود ، كالحلوب والركوب ، وقيل الواد أى يود ثناءه على المطيع وثوابه • المجيد : الجميل أفعاله . وقيل الكثير إفضاله ؛ وقيل لايشاركه فيما له من أوصاف المدح . الباعث : المعيد الخلائق • الشهيد : العالم بالغائب والحاضر • الحق : العدل . وقيل الواجب لذاته . وقيل المحق أى الصادق . وقيل مظهر الحق • الوكيل : المتكفل بأمور الخلق ، وقيل الموكول اليه ذلك • القوى . القادر على كل أمر • المتين . هى النهاية فى القدرة • الولى الحافظ . الولاية . الحميد . المحمود المحصى . العالم ، وقيل المنهى عن عدد كل معدود وقيل القادر ومنه علم أن لن تحصوه أى لن تطيقوه • المبدىء . المتفضل بابتداء النعم • المعيد . يعيد الخلق المحيى . خالق الحياة . المميت . خالق الموت . الحى . ظاهر . القيوم . الباقى الدائم وقيل المدبر . الواجد : الغنى ، وقيل العالم . الماجد . العالى ، وقيل من له من الولاية والتولية . الاحد . قد مر تفسيره الصمد . السيد . وقيل الحليم . وقيل العالى الدرجة . وقيل المدعو المسئول وقيل الصمد مالا جوف له . القادر المقتدر .

ظاهر • المقدم المؤخر : يقدم من يشاء ويؤخر من يشاء • الأول الآخر : لم يزل ولا يزال • الظاهر . المعلوم بالادلة القاطعة • وقيل الغالب • الباطن : المحتجب عن الحواس، وقيل العالم بالخفيات • الوالى . المالك • المتعالى : كالعلى • البر . فاعل البر • التواب : يرجع لفضله على عباده اذا تابوا اليه • المنتقم : المعاقب لمن عصاه • العفو . الماحى • الرءوف : المريد للتخفيف • مالك الملك . يتصرف فيه ذو الجلال والاكرام . كالجليل • المقسط العادل . الجامع . أى للخصوم يوم القضاء • الغنى . لايفتقر الى شيء • المغنى . المحسن لأحوال الخلق • المانع : لما يشاء من المنافع • الضار النافع . منه الضرر والنفع . النور . الهادى . بخلق الهدى • البديع • أى المبدع • الباقى . لا آخر له • الوارث . الباقى بعد فناء الخلق الرشيد . العدل وقيل المرشد . الصبور . الحليم وقد مر .

فهذه هى الأسماء الحسنى نسأل الله ببركتها أن يفتح علينا أبواب الخير ويغفر لنا ويرحمنا إنه هو الغفور الرحيم .

« الموقف السادس »

فى السمعيات وفيه مراصد

المرصد الأول فى النبوات . وفيه مقاصد

المقصد الأول : فى معنى النبي . وهو لفظ منقول فى العرف عن مسماه اللغوى . فقيل : هو المنبيء من النبأ لانبائه عن الله تعالى ، وقيل : من النبوة وهو الارتفاع لعلو شأنه ، وقيل : من النبي وهو الطريق لانه وسيلة الى الله تعالى ، وأما فى العرف :

فهو عند أهل الحق من قال له الله أرسلتك ، أو بلغهم عنى ونحوه من الألفاظ ، ولا يشترط فيه شرط ولا استعداد ، بل الله يختص برحمته من يشاء من عباده ، وهو أعلم حيث يجعل رسالاته ، وهذا بناء على القول بالقادر المختار

وأما الفلاسفة ، فقالوا : هو من اجتمع فيه خواص ثلاث .

أحدها : أن يكون له اطلاع على المغيبات ، ولا يستنكر ، لان النفوس الانسانية مجردة ، ولها نسبة إلى المجردات المنتقشة بصور ما يحدث فى هذا العالم لكونها مبادى له فقد تتصل بها وتشاهد ما فيها فتحكيها ويؤيده : ما نرى النفوس وما عليها من التفاوت فى طرفى الزيادة والنقصان ، متصاعدا الى النفوس القدسية ، ومتنازلا الى البليد الذى لا يكاد يفقه قولا ، وكيف وقد يوجد فيمن قلت شواغله لرياضة ، اومرض أو نوم . قلنا : مردود إذ الاطلاع على جميع المغيبات لا يجب للنبي اتفاقا ، والبعض لا يختص به كما قررتم به ، ثم إحالة ذلك على اختلاف النفوس وضعفها مع اتحادها بالنوع مشكل ، وباقى المقدمات خطابية

وثانيها : ان يظهر منه الافعال الخارقه للعادة ، لكون هيولى عالم العناصر مطيعة له ، منقادة لتصرفاته انقياد بدنه لنفسه ، ولا يستنكر ، فان النفوس

الانسانية وهى بتصوراتها مؤثرة فى المواد كما نشاهد من الاحمرار والاصفرار والتسخن ، عند الخجل والوجل والغضب ، ومن السقوط من المواضع العالية القليلة العرض بتصور السقوط ، وان كان يمشاه فى غيرها أقل عرضا ، فلا يبعدان تقوى نفس النبى حتى تحدث بارادته فى الارض رياح وزلازل . وحرق وغرق . وهلاك أشخاص ظالمة . وخراب مدن فاسدة ، وكيف ونشاهد مثلها من أهل الرياضه والاخلاص . قلنا : هذا بناء على تأثير النفوس فى الأجسام ، والمقارنه لا تعطيه ، مع انه لا يختص بالنبى

وثالثها : ان يرى الملائكة مصورة ، ويسمع كلامهم وحيا ، ولا يستنكر ان يحصل له فى يقظته مثل ما يحصل للنائم فى نومه ، لتجرد نفسه عن الشواغل البدنية وسهولة انجذابه إلى عالم القدس ، وربما صار ملكة ويحصل بأدنى توجه . قلنا : هذا تلبيس وتستر بعبارة لا يقولون بمعناها ، لأنهم لا يقولون بملائكة يرون ، بل الملائكة عندهم نفوس مجردة ، ولا كلام لهم يسمع . لانه من خواص الأجسام ، ومآله الى تخيل مالا وجود له فى الحقيقة ، كما للمرضى والمجانين على ما صرحوا به ، ولو كان أحدنا آمرا وناهيا من قبل نفسه بما يوافق المصلحه ويلائم العقل لم يكن نبيا باتفاق ، فكيف من قبل ما يرجع الى تخيلات لا أصل لها وربما خالف المعقول ؟

هذا : ثم انهم قالوا : من اجتمعت فيه هذه الخواص انقادت له النفوس المختلفه ، مع ماجبلت عليه من الآباء ، وذلت له الهمم المتفاوتة على ماهى عليه من اختلاف الآراء ، فيصير سببا لقرار الشريعة التى بها يتم التعاون الضرورى لنوع الانسان ، من حيث انه لا يستقل بما يحتاج اليه فى معاشه دون مشاركة من أبناء جنسه فى المعاملات والمعاوضات ، ولولا شريعة ينقاد لها الخاص والعام لاشرأبت كل نفس إلى مايريده غيره ، وطمح عين كل الى ما عند الآخر ، لحصل التنازع ، وأدى الى التواثب والتشاجر ، والتقاتل والتناحر ،

وشمل الهرج والمرج ، واختل أمور المعاش والمعاد . فوجب فى الطبيعة ، لما علم من شمول العناية فيما أعطى كل حيوان من الآلات ، وهدى إلى ما فيه بقاؤه وبه قوامه ، سيما الانسان وهو اشرف الأنواع ، سخر له ما عداه ، وهذا من أعظم مصالحه أفترى الطبيعة تهمل ذلك ؟ كلا !!!

المقصد الثانى : فى حقيقة المعجزة : وهى عندنا ما قصد به إظهار صدق من ادعى أنه رسول الله ، والبحث عن شرائطها ، وكيفية حصولها ، ووجه دلالتها

البحث الأول فى شرائطها : وهى سبع

الأول : أن يكون فعل الله أو ما يقوم مقامه ، لأن التصديق منه لا يحصل بما ليس من قبله . وقولنا : أو ما يقوم مقامه ، ليتناول مثل ما اذا قال : معجزتى أن أضع يدى على رأسى وأنتم لاتقدرون عليه ، ففعل وعجزوا فانه معجز ، ولا فعل لله ثمة ، فان عدم خلق القدرة ليس فعلا ، ومن جعل الترك وجوديا حذفه

الثانى : أن يكون خارقا للعادة ، اذ لا اعجاز دونه ، وشرط قوم ألا يكون مقدورا للنبى ، وليس بشىء ، لأن قدرته مع عدم قدرة غيره عادة معجز

الثالث : أن يتعذر معارضته فان ذلك حقيقة الاعجاز

الرابع : أن يكون ظاهرا على يد مدعى النبوة ليعلم أنه تصديق له وهل يشترط التصريح بالتحدى ؟ الحق أنه لا ، بل يكفى قرائن الأحوال ، مثل ان يقال له : ان كنت نبيا فأظهر معجزا ، ففعل

الخامس : أن يكون موافقا للدعوى ، فلو قال : معجزتى أن أحيى ميتاً ففعل خارقا آخر لم يدل على صدقه

السادس : الا يكون ما ادعاه وأظهره مكذبا له ، فلو قال : معجزتى أن ينطق هذا الضب ، فقال انه كاذب لم يعلم به صدقه بل ازداد اعتقاد كذبه ، نعم لو قال معجزتى أن أحيى هذا الميت ، فأحياه فكذبه ففيه احتمال ، والصحيح

أنه لا يخرج بذلك عن كونه معجزا ، لأن المعجز احياؤه وهو بعد ذلك مختار فى تصديقه وتكذيبه ، ولم يتعلق به دعوى ، وقيل : هذا اذا عاش مدة زمانا ، ولو خر ميتا فى الحال بطل الاعجاز ، لانه كان أحيى للتكذيب . والحق. أنه لا فرق لوجود الاختيار فى الصورتين ، والظاهر انه لا يجب تعيين المعجز .

السابع : ان لا يكون متقدما على الدعوى بل مقارنا لها ، لأن التصديق قبل الدعوى لا يعقل ، فلو قال معجزتى ما قد ظهر على يدى قبل لم يدل على صدقه ويطالب به بعد ، فلو عجز كان كاذبا قطعا . فان قال هذا الصندوق فيه كذا وكذا وقد علمنا خلوه واستمر بين أيدينا من غلقه الى فتحه ، فان ظهر كما قال كان معجزا ، وان جاز خلقه فيه قبل التحدى ، لأن المعجز إخباره عن الغيب ، واحتمال ان العلم بالغيب خلق فيه قبل التحدى بناء على جواز اظهار المعجز على يد الكاذب وسنبطله . فان قيل : فما تقولون فى كلام عيسى فى المهد ، وتساقط الرطب الجنى عليه من النخلة اليابسة ، وفى معجزات رسولكم من شق بطنه ، وغسل قلبه ، واظلال الغمامة ، وتسليم الحجر والمدر عليه . قلنا : إنما هى كرامات وظهورها على الأولياء جائز ، والأنبياء قبل نبوتهم لا يقصرون عن درجة الأولياء ،

وقد قال القاضى : ان عيسى كان نبيا فى صباه لقوله وجعلنى نبيا ، ولا يمتنع من القادر المختار ان يخلق فى الطفل ما هو شرط النبوة من كمال العقل وغيره ولا يخفى بعده ، مع انه لم يتكلم بعد هذه الكلمة ببنت شفة الى أوانه ، ولم يظهر الدعوة بعد ان تكلم بها الى ان تكامل فيه شرائطها . وقوله . وجعلنى نبيا كقول النبى عليه السلام « كنت نبيا وآدم بين الماء والطين » فهذا فى المتقدم .

وأما المتأخر : فاما بزمان يسير يعتاد مثله فظاهر ، وإما بزمان متطاول مثل أن يقول : معجزتى ان يحصل كذا بعد شهر فحصل ، فاتفقوا على انه معجز ، فقيل :

إخباره عن الغيب فيكون مقارنا وانما انتفى التكليف بمتابعته حينئذ ، لأن شرطه العلم بكونه معجزا وقبل حصوله فيكون متأخرا . وقيل: يصير قوله معجزا عند حصوله فيكون متأخرا ، والحق : ان المتأخر علمنا بكونه معجزا

البحث الثانى : فى كيفية حصولها : عندنا انه فعل الفاعل المختار ، يظهرها على يد من يريد تصديقه بمشيئته لما تعلق به مشيئته . وقال الفلاسفة : تنقسم الى ترك وقول وفعل ، أما الترك فمثل ان يمسك عن القوت المعتاد برهة من الزمان بخلاف العادة ، وسببه انجذاب النفس الى عالم القدس ، واشتغالها عن تحليل مادة البدن فلا تحتاج الى البدن ، كما نشاهده فى المرضى ، أن النفس لاشتغالها بمقاومتها المرض تنكف عن التحليل فتمسك عن القوت مالو أمسك فى صحته شطره هلك . وأما القول . فكالأخبار بالغيب ، وسببه ما مر . وأما الفعل : فبأن يفعل فعلا لا تفى به منة غيره ، من نتق جبل ، أو شق بحر . وقد تقدم

البحث الثالث : فى كيفية دلالتها : وهى عندنا اجراء الله عادته بخلق العلم بالصدق عقيبه ، فان اظهار المعجز على يد الكاذب وان كان ممكنا عقلا ، فمعلوم انتفاؤه عادة كسائر العاديات لأن من قال أنا نبي ثم نتق الجبل وأوقفه على رؤوسهم وقال ان كذبتمونى وقع عليكم وان صدقتمونى انصرف عنكم ، فكلما هموا بتصديقه بعد عنهم واذا هموا بتكذيبه قرب منهم علم بالضرورة أنه صادق فى دعواه ، والعادة قاضية بامتناع ذلك من الكاذب .

وقد ضربوا لهذا مثلا : قالوا : إذا ادعى الرجل بمشهد الجم الغفير انى رسول هذا الملك اليكم ، ثم قال للملك إن كنت صادقا فخالف عادتك وقم من الموضع المعتاد لك من السرير واقعد بمكان لا تعتاده ، ففعل ، كان ذلك نازلا منزلة التصديق بصريح مقاله ولم يشك أحد فى صدقه بقرينة الحال . وليس هذا من باب قياس الغائب على الشاهد ، بل ندعى فى افادته العلم الضرورة العادية . ونذكر هذا للتفهيم وزيادة التقرير .

وقالت المعتزلة : خلق المعجز على يد الكاذب ممتنع، لأن فيه إيهام صدقه وهو إضلال قبيح من الله

قال الشيخ وبعض أصحابنا : انه غير مقدور لأن لها دلالة على الصدق قطعا فلا بد لها من وجه دلالة وإن لم نعلمه بعينه ، فان دل على الصدق كان الكاذب صادقا وإلا انفك عما يلزمه

وقال القاضي : اقتران ظهور المعجزة بالصدق هو أحد العاديات ، فاذا جوزنا انخراقها عن مجراها جاز إخلاء المعجز عن اعتقاد الصدق. وحينئذ يجوز اظهاره على يد الكاذب ، وأما بدون ذلك فلا ، لأن العلم بصدق الكاذب محال .

تذنيب : من الناس من انكر امكان المعجزة ومنهم من أنكر دلالتها ، ومنهم انكر العلم بها . وستأتيك شبههم بأجوبتها

المقصد الثالث: في امكان البعثة . وحجتنا فيه إثبات نبوة محمد ﷺ فان الدال على الوقوع دال على الامكان

وقالت الفلاسفه : انها واجبة عقلا ، لما مر . وقال بعض المعتزلة: يجب على الله . وبعضهم : إذا علم الله من امة أنهم يؤمنون والا حسن

وقال أبو هاشم : يمتنع خلوه عن تعريف شرعيات لا يستقل العقل بها وجوزه الجبائي لتقرير الواجبات العقلية ولتقرير الشريعة المتقدمة . وقيل إذا اندرست وهو بناء على أصلهم ولا يضرنا فانا ادعينا الامكان العام.

وغرضنا هنا رد شبه المنكرين وهم طوائف : الأولى من أحالها. الثانية من قال لا تخلو عن التكليف وانه ممتنع . الثالثة من قال في العقل كفاية . الرابعة من قال بامتناع المعجزة ولا تتصور دونها . الخامسة من منع دلالتها. السادسة من سلم ومنع امكان العلم بها بالتواتر . السابعة من منع وقوعها

الأولى من قال باستحالة البعثة احتج بوجوه —

الأول : المبعوث لابد ان يعلم أن القائل له أرسلتك هو الله ولا طريق

إلى العلم به إذ لعله من القاء الجن ، فانكم أجمعتم على وجوده .

الثاني : ان من يلقي اليه الوحي ان كان جسمانيا وجب ان يكون مرئيا وإلا كان ذلك منه مستحيلا .

الثالث : التصديق بها يتوقف على العلم بوجود المرسل وما يجوز عليه وما لا يجوز وانه لا يحصل إلا بغامض النظر وهو غير مقدر بزمان ؛ فللمكلف الاستمهال ودعوى عدم العلم . ويلزم إفحام النبي وتبقى البعثة عبثا ، وإلا لزم التكليف بما لا يطاق ، وانه قبيح عقلا .

وجواب الأول والثاني : ان المرسل ينصب دليلا أو يخلق علما ضروريا فيه والثالث : أما على أصلنا فلا يجب الامهال مع العلم العادي الحاصل عن المعجز . وأما عند المعتزلة فاللائق بأصلهم وان صرحوا بخلافه منع الامهال لأن فيه تفويت مصلحتهم وما هو الا كمن يقول لولده : بين يديك سبع ضار أو مهلك آخر ، فلا تسلك هذا الطريق فقال . دعني أسلكه الى ان أشاهد السبع أو المهلك . أليس ذلك مستقبحا في نظر العقلاء ؟ ولو هلك ألم يكن ملوما مذموما ؟ ومن منعه ذلك أليس منسوبا إلى فعل ماتوجبه الشفقة والحنو .

الثانية من قال : البعثة لا تخلو عن التكليف لأنه فائدتها باتفاق ثم ان التكليف ممتنع لوجوه

الأول: ثبت الجبر وان فعل العبد واقع بقدرة الله ، وان الفعل إما معلوم الوقوع أو معلوم اللا وقوع والتكليف حينئذ قبيح .

الثاني : التكليف اضرار لما يلزمه من التعب بالفعل أو العقاب بالترك وهو قبيح .

الثالث :التكليف إما لا لغرض وهو عبث ، أو لغرض يعود الى الله وهو منزه أو الى العبد وهو اما اضرار وهو منتف بالاجماع ، أو نفع وتكليف جلب النفع والتعذيب بعدمه بخلاف المعقول ، ثم انه معارض بما فيه من المضرة العظيمة

بالكفار والعصاة

الرابع : التكليف إما مع الفعل ولا فائدة فيه لوجوبه ، واما قبل الفعل وانه تكليف بما لا يطاق لأن الفعل قبل الفعل محال ، ومن جوزه لا يقول بوقوعه ولا ان كل تكليف كذلك

الخامس — وهو لبعض الصوفية — أن التكليف بالأفعال الشاقة يشغل عن التفكر فى معرفة الله تعالى وما يجب له ويجوز ويمتنع عليه ، ولاشك أن المصلحة المتوقعة من هذا الفائت تربى على ما يتوقع مما كلف به فكان ممتنعا عقلا .

وجواب الأول ما مر فى مسألة خلق الأعمال .

والثانى ما فى التكاليف من المصالح الدنيوية والاخروية يربى كثيرا على المضرة فيها

والثالث أنه فرع حكم العقل ووجوب الغرض فى أفعاله تعالى مع ما أجبنا به الثانى

والرابع : عندنا . أن القدرة مع الفعل . وعند المعتزلة ان التكليف قبل الفعل ، فى الحال بالايقاع فى ثانى الحال وذلك كالأحداث وهو مما لا شك فيه ؛ فما هو جوابكم فهو جوابنا .

والخامس . ان ذلك أحد أغراض التكليف ؛ وسائر التكاليف معينة عليه ووسيلة الى صلاح المعاش المعين على صفاء الأوقات عن المشوشات التى يربى شغلها على شغل التكاليف .

الثالثة من قال فى العقل مندوحة عن البعثة وهم البراهمة والصابئة والتناسخية غير ان من البراهمة من قال بنبوة آدم فقط . ومنهم من قال بنبوة ابراهيم فقط ومن الصابئة من قال بنبوة شيث وأدريس فقط . واحتجوا بان ما حكم العقل بحسنه يفعل ؛ وما حكم بقبحه يترك . ومالم يحكم فيه بحسن ولاقبح يفعل عند الحاجة لأن الحاجة ناجزة ولا يعارضها مجرد الاحتمال . ويترك عند عدمها للاحتياط

والجواب : بعد تسليم حكم العقل أن الشرع فائدته تفصيل ما أعطاه العقل اجمالا ، وبيان ما يقصر عنه العقل . فان القائلين بحكم العقل لا ينكرون أن من الافعال ما لا يحكم فيه كوظائف العبادات وتعيين الحدود وتعليم ما ينفع ومايضر من الأفعال ، وذلك كالطبيب يعرف الأدوية وطبائعها وخواصها مما لو أمكن معرفتها العامة بالتجربة ، ففى دهر طويل يحرمون فيه من فوائدها ويقعون فى المهالك قبل استكمالها مع ان اشتغالهم بذلك يوجب إتعاب النفس وتعطل الصناعات والشغل عن مصالح المعاش ، فاذا تسلموه من الطبيب خفت المؤنة وانتفعوا به وسلموا من تلك المضار . ولا يقال فى إمكان معرفته غنى عن الطبيب . كيف والنبي يعلم مالا يعلم إلا من جهة الله . وفيما تقدم من تقرير مذهب الحكماء تتمة لهذا الكلام.

الرابعة : من قال بامتناع المعجزة لأن تجويز خرق العادة سفسطة ولو جوزناه لجاز انقلاب الجبل ذهبا ، وماء البحر دما ودهنا ، وأوانى البيت رجالا ، وتولد هذا الشيخ دفعة بلا أب وأم ، وكون من ظهرت المعجزة على يده غير من أدعى النبوة بأن يعدم المدعى ويوجد مثله ، ولا يخفى ما فيه من الخبط والاخلال بالقواعد . والجواب : أن خرق العادات ليس أعجب من أول خلق السموات والارض وما بينهما ، ومن انعدامها الذى نقول به ، والجزم بعدم وقوع بعضها لا ينافى إمكانها ، وذلك كما فى المحسوسات ، فانا نجزم بأن حصول الجسم المعين فى الحيز المعين لا يمتنع فرض عدمه بدله مع الجزم به بالحس ، والعادة أحد طرق العلم كالحس . ثم إن خرق العادة اعجازا وكرامة عادة مستمرة

الخامسة : من قال ظهور المعجزة لا يدل على الصدق لاحتمالات :

الأول : كونه من فعله لا من فعل الله ، إما لمخالفة نفسه لسائر النفوس ، أو لمزاج خاص فى بدنه . أو لكونه ساحرا ، وقد أجمعتم على حقيته ، أو لطلسم اختص بمعرفته ، أو لخاصية بعض المركبات ، كالمغناطيس والكهرباء

الثانى : استناده إلى بعض الملائكة أو الشياطين أو الى الاتصالات الكوكبية وهو قد أحاط من صناعة النجامة بما لم يحط به غيره ، فاتخذ ماعلم وقوعه من الغرائب معجزا لنفسه . الثالث أن يكون كرامة لامعجزة .

الرابع : أن لا يقصد به التصديق ، اذ لا غرض واجبا ، ولا يتعين ، اذ لعله غير التصديق ، كايهامه ليحترز عنه بالاجتهاد فيثاب . كانزال المتشابهات أو لتصديق نبى آخر

الخامس : أنه لا يلزم من تصديق الله صدقه الا اذا علم استحالة الكذب على الله ولم يعلم اذ لا يقبح عندكم منه شيء .

السادس : لعل التحدى لم يبلغ من هو قادر على المعارضة أو لعله تركها مواضعة فى اعلاء كلمته لينال من دولته حظا .

السابع : لعلهم استهانوا به أولا وخافوه آخرا لشدة شوكته أو شغلهم ما يحتاجون اليه فى تقويم معيشتهم عنه.

الثامن : لعله عورض ولم يظهر لمانع . أو ظهر ثم أخفاه أصحابه عند استيلائهم وطمسوا آثاره . ومع قيام هذه الاحتمالات لايبقى لها دلالة على الصدق . الجواب الاجمالى :ـ

ماقررناه غير مرة من أن التجويزات العقلية لاتنافى العلم العادى . والتفصيلى .

عن الأول : أنا بينا أن لا مؤثر فى الوجود الا الله . والسحر ونحوه الا ان لم يبلغ حد الاعجاز كفلق البحر واحياء الموتى كما هو مذهب جميع العقلاء فظاهر وان بلغ فاما دون دعوى النبوة والتحدى فظاهر أيضا . أو معه فلا بد من ألا يخلقه الله على يده . أو أن يقدر غيره على معارضته · والا كان تصديقا للكاذب وانه محال .

وعن الثانى : أن لا خالق الا الله .

وعن الثالث : أن من جوزها فقال بعضهم ـ منهم الأستاذ أبو اسحق ـ :

لا تبلغ درجة المعجزة . وقيل لا تقع على القصد .

وقال القاضى : تجوز اذا لم تقع على طريق التعظيم والخيلاء لأن ذلك ليس من شعار الصالحين ومع ذلك تمتاز بأنها مع دعوى الولاية دون النبوة . وعلى التقادير فالفرق بينها وبين المعجزة ظاهر

وعن الرابع : أنا لا نقول بالغرض بل نقول ان خلقها يدل على تصديق له قائم بذاته .

وعن الخامس : قدمر امتناع الكذب عليه .

وعن السادس : اذا أتى بما يعلم بالضرورة أنه خارق للعادة وعجز من فى قطره عن المعارضة علم ضرورة صدقه .

وعن السابع : يعلم عادة المبادرة الى معارضة من يدعى الانفراد بأمر جليل فيه التفوق على أهل زمانه واستتباعهم والحكم عليهم فى أنفسهم ومالهم وعدم الاعراض عنها بحيث لاينتدب له أحد والقدح فيه سفسطة . وحينئذ فدلالته من جهة الصرفة واضحة .

وعن الثامن . كما علم بالعادة وجوب معارضته علم وجوب اظهارها اذ به يتم المقصود واحتمال المانع للبعض فى بعض الأوقات والأماكن لايوجب احتماله فى الجميع ، فلو وقعت معارضة لاستحال عادة اخفاؤها مطلقا .

السادسة : من قال : العلم بحصول المعجز لا يمكن لمن لم يشاهده الا بالتواتر ، ولكنه لا يفيد العلم ، لوجوه :

الأول : أهل التواتر يجوز الكذب على كل واحد منهم فكذا الكل اذ ليس كذب الكل الا كذب كل واحد .

الثانى : أن حكم كل طبقة حكم ماقبلها بواحد فان من جوز إفادة المائة العلم أجاز افادة التسعة والتسعين له قطعا ولم يحصره فى عدد وادعاء الفرق تحكم فلنفرض طبقة لا تفيده ، ثم نزيد عليه واحدا واحدا فلا يفيده بالغا مابلغ

الثالث : لو أوجب التواتر العلم لأوجبه خبر الواحد واللازم منتف . بيان الملازمة : أن التواتر لا يشترط فيه اجتماع أهله اتفاقا ، بل يحصل بخبر واحد بعد واحد ، فالموجب له هو الخبر الأخير .

الرابع : شرطه استواء الطرفين والواسطة ، ولا سبيل الى العلم به

الخامس : ان التواتر غير مضبوط بعدد ، بل ضابطه عندكم حصول العلم به ، فاثبات العلم به مصادرة .

وجواب الأول : منع مساواة حكم الكل لحكم كل واحد، لما يرى من قوة العشرة على تحريك ما لا يقوى عليه كل واحد .

والثانى : أن حصول العلم عنده عندنا بخلق الله تعالى إياه . وقد يخلقه بعدد دون عدد ؛ كيف وأنه يختلف بالوقائع والمخبرين والسامعين .

والثالث : أما عندنا فلأنه بخلق الله . وأما عند الحكماء والمعتزلة فلان الأخبار أسباب معدة وهى قد لا تجامع المسبب كالحركة للحصول فى المنتهى ثم انا نجد من أنفسنا ان الخبر الأول يفيد ظنا ويقوى بالثانى والثالث إلى ما لا أقوى منه ؛ فيلزم أن الموجب له هو الخبر الاخير بشرط سبق أمثاله .

وعن الرابع والخامس : أنا ندعى العلم الضرورى الحاصل من التواتر الواقع على شرطه . لا أنا نستدل بالتواتر على ما ادعيناه والفرق بين الأمرين ظاهر .

السابعة : من اعترف بامكان البعثة ومنع وقوعها قالوا : تتبعنا الشرائع فوجدناها مشتملة على ما لا يوافق العقل والحكمة ؛ فعلمنا أنها ليست من عند الله وذلك كاباحة ذبح الحيوان وإيلامه وتحمل الجوع والعطش فى أيام معينة ؛ والمنع من الملاذ التى بها صلاح البدن ؛ وتكليف الأفعال الشاقة . كطى الفيافى وكزيارة بعض المواضع والوقوف ببعض والسعى فى بعض والطواف ببعض مع تماثلها ومضاهاة المجانين والصبيان فى التعرى وكشف الرأس والرمى لا الى مرمى. وتقبيل حجر لا مزية له على سائر الأحجار . وكتحريم النظر إلى الحرة الشوهاء

دون الأمة الحسناء وكحرمة أخذ الفضل في صفقة وجوازه في صفقتين مع استوائهما في المصالح والمفاسد. الجواب : بعد تسليم حكم العقل فغايته عدم الوقوف على الحكمة ولا يلزم منه عدمها ولعل مصلحة استأثر الله بالعلم بها ، على أن في التعبد بما لا تعلم حكمته تطويعا للنفس الأبية وملكة قهرها فيما فيه الحكمة وزيادة ابتلاء في التعرض للثواب أو العقاب

المقصد الرابع : في اثبات نبوة محمد ﷺ وفيه مسالك :

المسلك الأول ـ وهو العمدة : أنه ادعى النبوة وظهرت المعجزة على يده أما الأولى فتواتره تواترا الحقة بالعيان وأما الثانية فمعجزة القرآن وغيره

الكلام في القرآن : اما انه تحدى به فقد تواتر وآيات التحدي كثيره .

وأما أنه لم يعارض فلأنه لو عورض لتواتر سيما والخصوم أكثر من حصى البطحاء وأحرص الناس على اشاعة ما يبطل دعواه . وأما انه حينئذ يكون معجزا فقد مر ، والكلام على هذه الطريقة سؤالا وجوابا يعلم من الفصل المتقدم ولنتكلم الآن في وجه إعجازه وفي شبه القادحين فيه في فصلين :

الفصل الأول في وجه اعجازه وقد اختلف فيه

فقيل هو ما اشتمل عليه من النظم الغريب المخالف لنظم العرب ونثرهم في مطالعه ومقاطعه وفواصله وعليه بعض المعتزلة . وقيل كونه في الدرجة العالية من البلاغة التي لم يعهد مثلها ، وعليه الجاحظ قالوا : البلاغة التعبير باللفظ الرائع عن المعنى الصحيح بلا زيادة ولا نقصان في البيان وهل رتب البلاغة متناهية؟

والحق أن الموجود منها متناه دون الممكن ، ثم أصل البلاغة في القرآن متفق عليه لا ينكره من له أدنى تمييز ومعرفة بصياغة الكلام ، وأما كونه في الدرجة العالية غير المتناهية وبهذا يحصل الاعجاز ولا حاجة بنا إلى بيان أنه الغاية فيها ، فلأن من تتبع القرآن وجد فيه فنونها من افادة المعاني الكثيرة باللفظ القليل ، وضروب التأكيد ، وأنواع التشبيه ، والتمثيل والاستعارة وحسن

المطالع ، المقاطع ؛ والفواصل والتقديم والتأخير . والفصل والوصل اللائق بالمقام ، وتعريه عن اللفظ الغث والشاذ والشارد ... الى غير ذلك بحيث لا يرى المتصفح له المميز نوعا منها الا وجده فيه أحسن ما يكون ، ولا يقدر أحد من البلغاء وان استفرغ وسعه إلا على نوع أو نوعين منه وربما لو رام غيره لم يواته ؛ ومن كان أعرف بالعربية وفنون بلاغتها كان أعرف بإعجاز القرآن .

وقال القاضي: هو مجموع الأمرين . وقيل هو اخباره عن الغيب نحو : «وهم من بعد غلبهم سيغلبون» ، وذلك كثير . وقيل عدم اختلافه وتناقضه مع ما فيه من الطول «ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا» وقيل بالصرفة ، فقال الاستاذ والنظام : صرفهم الله مع قدرتهم ، وقال المرتضى : بل سلبهم العلوم التي يحتاج اليها في المعارضة .

الفصل الثاني في شبه القادحين في اعجازه والتفصي عنها .

قالوا وجه الاعجاز يجب أن يكون بيناً لمن يستدل به عليه . واختلافكم فيه دليل خفائه . ثم ما ذكرتم من الوجوه لا يصلح للاعجاز . أما النظم الغريب فلأنه أمر سهل سيما بعد سماعه . وأيضا لحماقات مسيلمة على وزنه .

وأما البلاغة فلوجوه .

الاول . اذا نظرنا إلى أبلغ خطبة للخطباء وقصيدة للشعراء ، ثم قسناه إلى أقصر سورة من القرآن وزعمون التحدي بها ويتناولها قوله تعالى «فأتوا بسورة من مثله» لم نجد الفرق بينا ، بل ربما زعم أن الأفصح معارضها . ولا بد في المعجز من ظهور التفاوت الى حد تنتفي معه الريبة .

الثاني : ان الصحابة اختلفوا في بعض القرآن حتى قال ابن مسعود بأن الفاتحة والمعوذتين ليست من القرآن مع أنها أشهر سوره ولو كانت بلاغتها بلغت حد الاعجاز لتميزت به فلم يختلفوا .

الثالث . أنهم عند جمع القرآن إذا أتى الواحد بالآية والآيتين لم يضموها

فى المصحف الا ببينة أو يمين ، والتقرير مامر .

الرابع : لكل صناعة مراتب وليس لها حد معين ، ولابد فى كل زمان من فائق أبنائها ، فلعل محمدا كان أفصح أهل عصره ، ولو كان ذلك معجزا لكان كل من فاق أقرانه فى صناعة معجزا ، وهو ضرورى البطلان .

وأما مذهب القاضى فلان ضم غير المعجز الى مثله لا يصيره معجزا .

وأما الاخبار بالغيب فلوجوه .

الأول . أنه جائز كرامة الا أن يتكرر إلى أن يصير معجزا ، ومراتبه غير مضبوطة ، فكيف يعلم بلوغ القرآن مرتبة الاعجاز؟!

الثانى . أنه يقع من المنجمين والكهنة وليس بمعجز اتفاقا .

الثالث : انه يلزم حينئذ الا يكون ما خلا عنه من القرآن معجزا .

واما عدم الاختلاف والتناقض فيه مع طوله فلوجوه .

الاول . قال « وما علمناه الشعر » ، وفى القرآن ما هو شعر نحو قوله « ومن يتق الله يجعل له مخرجا ويرزقه من حيث لا يحتسب » وقوله « ويخزهم وينصركم عليهم ويشف صدور قوم مؤمنين » سيما اذا تصرف فيه بأدنى تغيير فانه يوجد فيه شىء كثير .

الثانى : أن فيه كذبا إذ قال « ما فرطنا فى الكتاب من شىء » « ولا رطب ولا يابس إلا فى كتاب مبين » ولا شك أنه لا يشتمل على أكثر العلوم .

الثالث : أن فيه اختلافا إذ فيه اللحن نحو « ان هذان لساحران » ، قال عثمان إن فيه لحنا ، وستقيمه العرب بألسنتهم .

الرابع . فيه تكرار بلا فائدة كما فى سورة الرحمن ، وكقصة موسى وعيسى كذلك ، وفيه ايضاح الواضح نحو تلك عشرة كاملة وأى خلل أعظم من الكلام الغير المفيد؟!

الخامس . انه نفى عنه الاختلاف حيث قال . « ولو كان من عند غير الله

لوجدوا فيه اختلافا كثيرا .» فى معرض الاحتجاج بعدم الاختلاف فيه على كونه من عند الله ، ثم نجد فيه اختلافا كثيرا . لأنه إما فى اللفظ أو المعنى والأول إما بتبديل اللفظ أو التركيب أو الزيادة أو النقصان، والكل موجود فيه :

أما تبديل اللفظ فمثل كالصوف المنفوش بدل «كالعهن» وفامضوا إلى ذكر الله بدل « فاسعوا » وفكانت كالحجارة بدل « فهى كالحجارة » والسارقون والسارقات بدل« والسارق والسارقة» .

وأما تبديل التركيب فنحو: «ضربت عليهم المسكنة والذلة » بدل « الذلة والمسكنة » ونحو جاءت سكرة الحق بالموت بدل « الموت بالحق » .

وأما الزيادة والنقصان فنحو « النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم وأزواجه أمهاتهم وهو أب لهم »« وله تسع وتسعون نعجة أنثى » .

وأما فى المعنى : فنحو«ربنا باعد بين أسفارنا» و«ربنا باعد بين أسفارنا» والأول دعاء والثانى خبر ، و« هل يستطيع ربك » بالغيبة وضم الباء ، وهل تستطيع ربك بالخطاب وفتح الباء .

السادس : أنه يوجد فى كثير من الخطب والقصائد الطوال ، بحيث لو تتبعها أبلغ البلغاء لم يعثر فيها على سقطة ، فضلا عن التناقض والاختلاف ، ويظهر ذلك كل الظهور فى مقدار أقصر سورة تحدى بها .

وأما بالقول بالصرفة فلوجوه :

الأول : الاجماع قبل هؤلاء على أن القرآن معجز ، ولو قال أنا أقوم وأنتم لا تقدرون عليه وكان كذلك لم يكن قيامه معجزا، بل عجزهم عن القيام

الثانى: لو سلبوا القدرة لتناطقوا به عادة ولتواتر ذلك، فإن قيل: إنما لم يتذاكروه لئلا يصير حجة عليهم • قلنا . إن كان ذلك موجباً لتصديقه امتنع عادة تواطؤ الخلق الكثير على مكابرته وإن لم يكن موجبا بل احتمل السحر وغيره مثلا لتناطقوا به وحملوه عليه .

الثالث . كانوا يعارضونه بما اعتيد منهم قبل التحدى به فانهم لم يتحدوا بانشاء مثله بل بالاتيان به .

والجواب : قولهم اختلافكم فى وجه اعجازه دليل الخفاء ، قلنا الاختلاف والخفاء وإن وقع فى آحاد الوجوه فلا اختلاف بيننا ، ولاخفاء فى أنه بما فيه من البلاغـة والنظم الغريب والاخبار عن الغيب واشتماله على الحكمة البالغة علما وعملا معجز . وانما وقع الخلاف فى وجهه لاختلاف الأنظار ومبلغ أصحابها من العلم وليس اذا لم يكن معجزا بالنظر إلى أحد ما بيناه يلزم أن لايكون معجزا بجملتها ولا بجملة منها . وكأى من بليغ يقدر على النظم أو النثر ولايقدر على الآخر ولا يلزم من القدرة على أحدهما القدرة على الجميع ، وليس كل ما ثبت لكل واحد يثبت للكل .

هذا : وانا نختار أنه معجز ببلاغته . وأما الشبه : فالجواب

عن الأولى أن الفرق كان بينا لمن تحدى به ؛ ولذلك لم يعارض ، وغيرهم عمى عن ذلك لقصوره فى صناعة البلاغة والتمييز بين مراتبها .

ثم قياس أقصر سورة الى أطول خطبة او قصيدة جور عن سواء السبيل ؛ وأيضا فيكفينا كون القرآن بجملته أو بسوره الطوال معجزا . قال الوليد بن المغيرة بعد طول محاولته للمعارضة وتوقع الناس ذلك منه : عرضت هذا الكلام على خطب الخطباء وشعر الشعراء فلم أجده منها .

وعن الثانية : أن الآحاد لا تعارض القاطع ، ثم انهم لم يختلفوا فى نزوله على محمد وبلوغه فى البلاغة حد الاعجاز ؛ وأما البسملة فالخلاف فى كونها آية من كل سورة لافى كونها من القرآن .

وعن الثالثة . أن اختلافهم فى موضعه وفى التقديم والتأخير ؛ فان النبى كان يواظب على قراءته فى صلاته . هذا وإن الخبر المحفوف بالقرائن قد يفيد

العلم وهو المدعى ولا علينا أن نثبت بالتواتر أو بالقرائن . ثم لا يضر عدم اعجاز الآية والآيتين .

وعن الرابعة : أن المعجز يظهر فى كل زمان من جنس ما يغلب على أهله ويبلغون فيه الغاية القصوى فيقفون فيه على الحد المعتاد ؛ حتى اذا شاهدوا ما هو خارج عن حد الصناعة علموا أنه من عند الله ؛ وذلك كالسحر فى زمن موسى ولما علم السحرة أن حد السحر تخييل وتوهيم ثم رأوا عصاه انقلبت ثعبانا يتلقف سحرهم الذي كانوا يأفكونه علموا أنه خارج عن السحر فآمنوا به ، وفرعون لقصوره يظن أنه كبيرهم الذى يعلمهم السحر ،

وكذا الطب فى زمن عيسى وبعلمهم علموا أن إحياء الموتى وإبراء الأكمه ليس حد الصناعة بل من عند الله ؛

هذا والبلاغة قد بلغت فى عهد الرسول عليه السلام إلى الدرجة العليا وكان بها تخارهم حتى علقوا القصائد السبع بباب الكعبة تحديا بمعارضتها ؛ وكتب السير تشهد بذلك ، فلما أتى بما عجز عن مثله جميع البلغاء مع ما ظهر عنهم من كثرة المنازعة والتشاجر وإنكار نبوته ، حتى أن منهم من مات على كفره ومنهم من أسلم لوضوح نبوة النبي عنده ، ومنهم من أسلم على نفرة منه الصغار ، ومنهم من اشتغل بالمعارضة الركيكة التى هى ضحكة للعقلاء ؛ ومنهم وهم الأكثرون ـ من عدل الى المحاربة وتعريض النفس والمال الدمار فعلم أن ذلك من عند الله قطعا . سلمنا لكن لم لا يكون معجزا بالاخبار عن الغيب

وحد المعجز منه تقضى به العادة وقد بلغ فى القرآن ذلك المبلغ ولسنا الآن لتفصيله وبه خرج جواب الشبهتين : سلمنا لكن لم لا يجوز أن يكون المعجز ما انتفى عنه الاختلاف .   وأما الشبه : فالجواب .

عن الأولى : أن ما فى القرآن ليس بوزن الشعر إنما يصير اليه بتغير ما : من إشباع أو زيادة أو نقصان ؛ ثم إن الشعر ما قصد وزنه وتناسب مصاريعه واتحاد

رويه ؛ وما يقع من ذلك فى نثر البلغاء اتفاقا على الشذوذ لايعد شعرا ولا قائله شاعرا . ومن قال لغلامه : أدخل السوق واشتر اللحم واطبخ ، لم يعد بهذا القدر شاعرا ضرورة .

وعن الثانية : أن المراد بالكتاب اللوح المحفوظ فلا إشكال أو بالعموم المخصوص بما يحتاج اليه فى أمر الدين .

وعن الثالثة : أن للتكرار فوائد : منها زيادة التقرير ، ومنها إظهار القدرة على إيراد المعنى الواحد بعبارات مختلفة فى الايجاز والأطناب ، وهو إحدى شعب البلاغة ، وأما قوله إن هذان لساحران فقيل غلط من الكاتب ولم يقرأ به ، وقيل لغة نحو :

« إن أباها وأبا أباها قد بلغا فى المجد غايتاها »

وقيل مخصوص بهذا زيد فيه النون فقط كما فعل فى الذين . وقيل ضمير الشأن مقدر ههنا واللام تدخل خبر المبتدأ .. إلى غير ذلك مما هو مذكور فى كتب العربية ؛ وقول عثمان إن فيه لحنا أى فى الكتابة ؛ وأما قوله تلك عشرة كاملة فدفع لتوهم غير المقصود ولو بوجه بعيد مثل أن يظن أن المراد بالسبعة تمامها .

وعن الرابعة : أن مانقل منه آحادا فمردود ، وما نقل متواترا فهو مما قال الرسول عليه السلام « أنزل القرآن على سبعة أحرف كلها كاف شاف » .

وعن الخامسة : أن المراد الاختلاف فى البلاغة ، فان الكلام الطويل ولو من أبلغ شخص لايخلو عن غث وسمين وركيك ومتين عادة ؛ أو المراد اختلاف أهل الكتاب فيما أخبر عن القصص لعدم ثبوتها عندهم ؛

وأما الصرفة فنقول : بأن الاعجاز ليس بها ولكن ندعيها أو كون القرآن معجزا وأيا ما كان يحصل المطلوب .

الكلام فى سائر المعجزات ، وهى أنواع :

الأول : انشقاق القمر على مادل عليه قوله تعالى : إقتربت الساعة وانشق القمر .

الثانى : كلام الجمادات، قال أنس : كنا عند رسول الله صلى الله عليه وسلم فأخذ كفا من حصى فسبحن فى يده حتى سمعنا التسبيح ؛ وقال جعفر بن محمد الصادق عن أبيه : أنه مرض رسول الله صلى الله عليه وسلم فأتاه جبريل عليه السلام بطبق فيه رمان وعنب فسبح ذلك العنب والرمان ؛ ولما دعا للعباس وأهله أمن له أسكفة الباب وحيطان البيت ؛ ولما طلب الأعرابى منه الشاهد على نبوته دعا الشجرة وهى على شط الوادى فأقبلت تخد الأرض خدا حتى قامت بين يديه وشهدت له بالنبوة ورجعت إلى منبتها ؛ وكلام الذراع المسمومة مشهور .

الثالث : كلام الحيوانات العجم : شهد له الذئب بالنبوة ، والظبية التى ربطها الأعرابى سألته الاطلاق لترضع خشفيها وضمنت الرجوع فرجعت ثم سأل الأعرابى أن يطلقها فأطلقها فانطلقت وهى تشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله ؛ وشهدت الناقة ببراءة صاحبها من السرقة ، ولكل قصة فى كتب السير .

الرابع : حركة الجمادات : منها قصة الشجرة ، وماروى ابن عباس أنه قال لأعرابى : أرأيت لو دعوت هذا العذق فدعاه فجاءه ثم قال ارجع فرجع . وحنين الجذع اليه مشهور .

الخامس : إشباع الخلق الكثير من الطعام القليل .

السادس : نبوع الماء من بين أصابعه ، رواه أنس

السابع : إخباره بالغيب : فنه ماورد به القرآن ومنه مانطق به الأحاديث الصحيحة . ومن بحث عن هذا الجنس وجده كثيرا .

ثم نقول : كل واحدة من هذه وإن لم تتواتر فالقدر المشترك بينها متواتر كشجاعة على وسخاوة حاتم وهو كاف .

المسلك الثانى — وارتضاه الجاحظ والغزالى — . الاستدلال بأحواله قبل النبوة وحال الدعوة وبعد تمامها ، وأخلاقه العظيمة ، وأحكامه الحكيمة ، وإقدامه

حيث يحجم الأبطال ؛ ولولا ثقته بعصمة الله إياه من الناس لامتنع ذلك عادة ؛ وأنه لم يتلون حاله وقد تلونت به الأحوال من أمور من تتبعها علم أن كل واحد منها — وإن كان لا يدل على نبوته لكن مجموعها — مما لا يحصل إلا للأنبياء ؛ فلا يرد ما يحكى عن أفاضل الحكماء من الأخلاق العجيبة التي جعلها الناس قدوة لأحوالهم في الدنيا والآخرة .

المسلك الثالث : إخبار الأنبياء المتقدمين عليه عن نبوته — عليه السلام — في التوراة والإنجيل . فإن قيل : إن زعمتم مجيء صفته مفصلا أنه يجيء في السنة الفلانية في البلدة الفلانية وصفته كيت وكيت فاعلموا أنه نبي فباطل ، لأنا نجد التوراة والإنجيل خاليين عن ذلك ؛ وأما ذكره مجملا فإن سلم فلا يدل على النبوة بل على ظهور إنسان كامل أو لعله شخص آخر لم يظهر بعد . قلنا : المعتمد ظهور المعجزة على يده وهذه الوجوه الأخر للتكملة وزيادة التقرير .

المسلك الرابع : — وارتضاه الامام الرازي — أنه عليه السلام ادعى بين قوم لا كتاب لهم ولا حكمة فيهم أني بعثت بالكتاب والحكمة لأتمم مكارم الأخلاق وأكمل الناس في قوتهم العلمية والعملية وأنور العالم بالايمان والعمل الصالح : ففعل ذلك وأظهر دينه على الدين كله كما وعده الله ؛ ولا معنى للنبوة إلا ذلك وهذا قريب من مسلك الحكماء .

واعلم أن المنكرين لبعثته عليه السلام خاصة قومان : —

أحدهما : القادحون في معجزته كالنصارى وقد مر مافيه كفاية .

وثانيهما : اليهود إلا العيسوية فإنهم سلموا بعثته لكن إلى العرب خاصة لا إلى الخلق كافة ، واحتجوا بوجهين :

الأول : أن نبوته تقتضي نسخ من قبله باتفاق منكم ، لكن النسخ محال ، لأنه يدل على الجهل أو البداء ، وكلاهما محال على الله تعالى ، بيانه : أنه لو كان فيه

مصلحة لا يعلمها فالجهل ، وإن كان يعلمها فرأى رعايتها أولا ثم أهملها بلا سبب ثانيا فالبداء . والجواب : أنه لا يجب رعاية المصلحة عندنا ، وإن وجب فربما حدثت مصلحة لم تكن حاصلة قبل فان المصالح تختلف بحسب الأوقات ، كشرب الدواء الخاص فى وقت دون وقت ، فربما كانت المصلحة فى وقت ثبوت الحكم وفى آخر ارتفاعه ، وكيف والمحكوم عليه هنا ليس بمتحد .

الثانى : أن موسى نفى نسخ دينه ولا بد من الاعتراف بصدقه لكونه نبيا ، بيانه : أنه تواتر عنه « تمسكوا بالسبت مادامت السموات والأرض » وأيضا إما أن يكون قد صرح بدوام دينه أو بعدم دوامه أو سكت عنهما ، والأخيران باطلان . أما الثانى فانه لو قال ذلك لتواتر لكونه من الأمور العظيمة التى تتوفر الدواعى على نقلها سيما من الأعداء ومن يدعى نسخ دينه وذلك أقوى حجة له فيه . وأما الثالث فلأنه يقتضى ثبوت دينه مرة واحدة وعدم تكرره وإنه معلوم الانتفاء لتقرره الى أوان النسخ ، والجواب : منع تواتر ذلك عن موسى ولو كان كذلك لاحتج به على محمد ولو احتج به لنقل متواترا . وأما الترديد فنختار أنه صرح بدوامه إلى ظهور الناسخ وإنما لم ينقل تواترا إما لقلة الدواعى إلى نقله لما فيه من الحجة عليهم ؛ وإما لقلة الناقلين فى بعض الطبقات لأن اليهود جرت لهم وقائع ردتهم إلى أقل القليل بمن لا يحصل التواتر بنقله .

المقصد الخامس : فى عصمة الأنبياء . أجمع أهل الملل والشرائع على عصمتهم عن تعمد الكذب فيما دل المعجز على صدقهم فيه كدعوى الرسالة وما يبلغونه عن الله . وفى جواز صدوره عنهم على سبيل السهو والنسيان خلاف : فمنعه الأستاذ وكثير من الأئمة ، لدلالة المعجزة على صدقهم ؛ وجوزه القاضى مصيرا منه إلى عدم دخوله فى التصديق المقصود بالمعجزة .

وأما سائر الذنوب فهى إما كفر أو غيره

أما الكفر : فأجمعت الأمة على عصمتهم منه ؛ غير أن الأزارقة ــ من

الخوارج - جوزوا عليهم الذنب وكل ذنب عندهم كفر . وجوز الشيعة إظهاره تقية ، وذلك يفضى إلى إخفاء الدعوة إذ أولى الاوقات بالتقية وقت الدعوة الضعف وكثرة المخالفين

وأما غير الكفر: فاما كبائر أو صغائر ، كل منهما إما عمدا وإما سهوا أما الكبائر عمدا فمنعه الجمهور ، والا كثر على امتناعه سمعاً . وقالت المعتزلة – بناء على أصولهم – : يمتنع ذلك عقلا ، واما سهوا فجوزه الا كثرون .

وأما الصغائر عمداً: فجوزه الجمهور إلا الجبائى ، وأما سهواً فهو جائز اتفاقاً إلا الصغائر الخسية كسرقة حبة أو لقمة ؛ وقال الجاحظ : بشرط أن ينبهوا عليه فينتهوا عنه ، وقد تبعه فيه كثير من المتأخرين وبه نقول . هذا كله بعد الوحى ،

وأما قبله فقال الجمهور : لايمتنع أن يصدر عنهم كبيرة إذ لا دلالة للمعجزة عليه ولا حكم للعقل ؛ وقال أكثر المعتزلة : تمتنع الكبيرة وإن تاب منها لأنه يوجب النفرة وهى تمنع عن اتباعه فتفوت مصلحة البعثة . ومنهم من منع عما ينفر مطلقا كعهر الأمهات والفجور فى الآباء ، والصغائر الخسية دون غيرها . وقالت الروافض : لا يجوز عليهم صغيرة ولا كبيرة فكيف بعد الوحى ؟! .

لنا وجوه : —

الأول : لو صدر منهم الذنب لحرم اتباعهم ، وأنه واجب للاجماع ولقوله تعالى : « قل إن كنتم تحبون الله فاتبعونى يحببكم الله » .

الثانى : لو أذنبوا لردت شهادتهم إذ لا شهادة لفاسق بالاجماع ، ولقوله تعالى : « إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا » ، واللازم باطل بالاجماع ، ولأن من لا تقبل شهادته فى القليل من متاع الدنيا كيف تسمع شهادته فى الدين القيم إلى يوم القيامه .

الثالث : إن صدر عنهم وجب زجرهم ، لعموم وجوب الأمر بالمعروف

والنهى عن المنكر ، وإيذاؤهم حرام إجماعا ، ولقوله : « ان الذين يؤذون الله ورسوله . . » الآية ؛ ولدخلوا تحت : « ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم » ، وقوله « ألا لعنة الله على الظالمين » ، وقوله لوما ومذمة « لم تقولون مالا تفعلون » و« أتأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم »

الرابع : ولكانوا أسوأ حالا من عصاة الأمة ؛ إذ يضاعف لهم العذاب ، إذ الأعلى رتبة يستحق أشد العذاب لمقابلته أعظم النعم بالمعصية ؛ ولذلك ~~ضوعف حد الحر~~ ، وقيل لنساء النبي « لستن كأحد من النساء » ؛ « من يأت منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب » .

الخامس : ولم ينالوا عهده تعالى لقوله « لاينال عهدى الظالمين » وأى عهد أعظم من النبوة .

السادس : ولكانوا غير مخلصين ، لأن الذنب باغواء الشيطان ، وهو لايغوى المخلصين لقوله تعالى : «لأغوينهم أجمعين إلا عبادك منهم المخلصين» واللازم باطل لقوله تعالى فى حق إبراهيم واسحق ويعقوب : « إنا أخلصناهم بخالصة ذكري الدار» ، وفى يوسف : «إنه من عبادنا المخلصين» .

السابع : قوله تعالى : « ولقد صدق عليهم إبليس ظنه فاتبعوه إلا فريقا من المؤمنين » ، فالذين لم يتبعوه إن كانوا هم الأنبياء فذاك ، وإلا فالأنبياء بالطريق الأولى ، أو نقول لو كان ذلك الفريق غير الأنبياء لكانوا أفضل من الأنبياء ، لقوله تعالى : « إن أكرمكم عند الله أتقاكم»

الثامن : أنه تعالى قسم المكلفين إلى حزب الله وحزب الشيطان ، فلو أذنبوا لكانوا من حزب الشيطان فيكونون خاسرين لقوله تعالى : « ألا إن حزب الشيطان هم الخاسرون» .

التاسع : قوله تعالى فى حق ابراهيم وإسحق ويعقوب : « إنهم كانوا يسارعون فى الخيرات » والجمع المحلى بالألف واللام للعموم ، وقوله : «وإنهم

عندنا لمن المصطفين الأخيار» . وهما يتناولان جميع الافعال والتروك ، لصحة الاستثناء ، فهذه حجج العصمة ، وأنت تعلم أن دلالتها فى محل النزاع ـ وهى عصمتهم عن الكبيرة سهوا وعن الصغيرة عمدا ـ ليست بالقوية .

واحتج المخالف بقصص الأنبياء توهم صدور الذنب عنهم .

والجواب إجمالا : أن ماكان منها منقولا بالآحاد وجب ردها ، لأن نسبة الخطأ الى الرواة أهون من نسبة المعاصى الى الانبياء ، وما ثبت منها تواترا · فما دام له محمل آخر حملناه عليه ونصرفه عن ظاهره ، لدلائل العصمة ، وما لم نجد له محيصا حملناه على أنه كان قبل البعثة ، أومن قبيل ترك الاولى ، أو صغائر صدرت عنهم سهوا ولا ينفيه تسميته ذنبا ولا الاستغفار منه ولا الاعتراف بكونه ظلما منهم ، اذ لعل ذلك لعظمه عندهم أو أن قصدوا به هضما من أنفسهم . ومن جوز الصغائر عمدا فله زيادة فسحة . ولنفصل ما أجملناه تفصيلا :

فمنه قصة آدم . عليه السلام . وتفيهقوا فى التمسك بها من ستة أوجه :

الأول : قوله تعالى : « وعصى آدم ربه » مؤكدا بقوله : «فغوى»

الثانى : قوله تعالى : «فتاب عليه» ولن تكون التوبة الا عن الذنب

الثالث : مخالفته النهى عن أكل الشجرة .

الرابع : قوله تعالى : «فتكونا من الظالمين» ·

الخامس : قوله تعالى : «ربنا ظلمنا أنفسنا وان لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين » .

السادس : قوله « فأزلهما الشيطان عنها فأخرجهما مما كانا فيه » قلنا كيف يدعى أنه فى الجنة ولا أمة له كان نبيا ؟! وهل كان الاجتباء بالنبوة الا بعد تلك القصة ؟ ، وهل الوقيعة فى الانبياء بمثل هذا الظاهر دفعه الا للعمه والجهل المفرط ؟ .

وقد يتمسك فى ذنبه بقوله تعالى (هو الذي خلقكم من نفس واحدة وجعل

منها زوجها ليسكن اليها فلما تغشاها حملت حملا خفيفا .. الآية) .

والجواب . أن أكثر المفسرين على أن الخطاب لقريش ، والنفس الواحدة قصى وجعل منها زوجها . أى جعلها عربيـة من جنسـه ، واشراكهما . تسميتهما أبناءهما بعبد منـاف وعبد العزى وعبد الدار وعبـد قصى ، فليس الضمير فى جعـلا لآدم وحواء ، وإن صـح أنه لآدم ، فأين الدليل على الشرك فى الالوهية ؟ولعله هو الميل إلى طاعة الشيطان وقبول وسوسته مع الرجوع عنه إلى الله تعالى وذلك غير داخل تحت الاختيار ، أو لعله قبل النبوة .

ومنه قصة ابراهيم عليه السـلام ، وأظهر مايوهم الذنب أمران : —

الأول . قوله « هذا ربى » ، ولا يخفى أنه صدر عنه قبل تمـام النظر فى معرفة الله وكم بينه وبين النبوة ؟!

الثانى . قوله (رب أرنى كيف تحيي الموتى) ، والشك فى قـدرة الله كفر وفى الآية تصريح بأنه طلبه لأن فى عين اليقين من الطمأنينة ماليس فى علم اليقين فان للوهم بأحداث الوساوس والدغادغ سلطانا على القلب عند علم اليقين دون عين اليقين . . هذا وقد قال ابن عبـاس . كان الله وعد أن يبعث نبيـا يحيي بدعائه الموتى ، فأراد أن يعلم أهو هو ؟ ، كيف والشك فى قدرة الله تعالى كفر وأنتم لاتقولون به ؟ !

ومنه قصة موسى عليه السلام والتمسك بها من وجوه

الاول . قوله .« فوكزه موسى فقضى عليه» ولم يكن قتله بحق ، لقوله . « هذا من عمل الشيطان» وقوله .« رب إنى ظلمت نفسى» وقوله« فعلتها إذا وأنا من الضالين» . الجواب . أنه كان قبل النبوة .

الثانى . أنه إذن لهم فى إظهار السحر ، لقوله . «ألقوا ما أنتم ملقون» الجواب أنه لم يكن حراما حينئذ ، أو علم أنهم يلقون إذن لهم أم لا ، بدليل . ماأنتم ملقون . أو أراد إظهار معجزته ولايتم إلا بذلك فكان واجباً أو أراد إن كنتم محقين ، نحو . فأتوا بسورة من مثله . الى قوله . إن كنتم صادقين .

الثالث . «وألقى الالواح وأخذ برأس أخيه يجره اليه»، وهارون كان نبياً فان كان له ذنب فذاك هو المطلوب ، والا فايذاؤه ذنب . الجواب . لم يكن ذلك على سبيل الايذاء ، بل كان يدنيه الى نفسه ليتفحص منه حقيقة الحال؛ فخاف هارون أن يعتقد بنو اسرائيل خلافه لسوء ظنهم بموسى .

الرابع . قوله للخضر . لقد جئت شيئاً امرا ، وشيئا نكرا . قلنا من حيث الظاهر أو أراد عجبا وفعل الخضر لم يكن منكرا .

ومنه . قصة داود ، والقصة مختلقة للحشوية ، اذ لا يليق ادخال الذم الشنيع فى أثناء المدائح العظام ، بل تسور قوم قصره للايقاع به ، فلما رأوه مستيقظا اخترع أحدهم الخصومة ، ونسبة الكذب الى اللصوص أولى من نسبته الى الملائكة .

ومنه ، قصة سليمان من وجهين :

الاول ؛ اذ عرض عليه بالعشى الصافنات الجياد الآية ، الجواب ؛ لا دلالة فيه على فوت الصلاة مع أنه إذا كان فوتها بالنسيان لم يكن ذنبا ؛ وقوله أحببت حب الخير مبالغة فى الحب ؛ وعن ذكر ربى أى بسببه لا بالهوى ، لأن رباط الخيل بأمره؛ وفطفق مسحاً، معناه يمسح رؤوسها وأعناقها إكراماً لها ، وحمله على قطعها ضعيف ، اذ لا دلالة للفظ عليه ، ورجوع ضمير (توارت) الى الشمس أبعد المحتملين

الثانى : ولقد فتنا سليمان ، الجواب : النبي عليه السلام قال سليمان : أطوف الليلة على مائة امرأة تلد كل امرأة ولدا يقاتل فى سبيل الله فلم تحمل إلا واحدة فولدت نصف غلام فجاءت به القابلة فألقته على كرسيه بين يديه ؛ ولو أنه قال : إن شاء الله ، كان كما قال ، فالابتلاء انما كان لترك الاستثناء . وقيل، مرض حتى صار كجسد بلا روح . وقيل ولد له ولد فخاف الشياطين أن تهلكه فأمر السحاب أن يحمله وأمر الريح أن تحمل اليه غذاءه ، فمات فألقى على كرسيه

الثالث . قوله . هب لى ملكا لا ينبغى لأحد من بعدى حسد . الجواب .

معجز كل نبي من جنس مايفتخر به أهل زمانه وكان هو الملك وأراد أن ملك الدنيا موروث فطلب ملك الدين وأراد الملك العظيم مع القناعة .

ومنه . قصة يونس . والجواب . لعل غضبه كان على قوم كفرة فظن أن لن نقدر عليه . أى لن نضيق عليه . وإنى كنت من الظالمين أي لنفسى بترك الأولى. ولا تكن كصاحب الحوت، أى فى قلة الصبر .

ومنه . قصة نبينا ﷺ ـ والاحتجاج بها من وجوه .

الأول . ووجدك ضالا فهدى . الجواب . أنه قبل النبوة ، أو ضالا فى أمور الدنيا ؛ لقوله . « ماضل صاحبكم وما غوى » .

الثانى . ماروى أنه قرأ بعد قوله . « أفرأيتم اللات والعزى ومناة الثالثة الأخرى » « تلك الغرانيق العلى . منها الشفاعة ترتجى » فأتاه جبريل وقال . تلوت على الناس مالم أتله عليك ، فنزل . « وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبي إلا إذا تمنى ألقى الشيطان فى أمنيته .. الخ » . الجواب . أنه من إلقاء الشيطان ، وإلا كان ذلك كفرا . وأيضا . ربما كان قرآنا وتكون الاشارة إلى الملائكة فنسخ تلاوته للايهام . أو المراد مايتمناه بوسوسة الشيطان . أو هو استفهام إنكار .

الثالث . قصة زيد وزينب . الجواب . أنه بأمر الله تعالى لنسخ ماكان فى الجاهلية من تحريم أزواج الأدعياء ؛ وإنما أخفى فى نفسه ذلك ، خوفاً من طعن المنافقين فقيل له . « وتخشى الناس والله أحق أن تخشاه » . وقيل ؛ كانت ابنة عمة النبي عليه السلام وطمعت أن يتزوجها النبي فنشزت على زيد فطلقها ؛ وما يقال إنه أحبها فما يجب صيانة النبي عن مثله ؛ وإن صح فميل القلب غير مقدور وفيه ابتلاء الزوج بتطليقها والنبي بالمبالغة فى حفظ النظر حذرا عن الخيانة فى الوحى أو التعرض للطعن .

الرابع ؛ ماكان لنبي أن يكون له أسرى ــ إلى قوله ؛ عذاب عظيم ، الجواب

أنه عتاب على ترك الأولى فان التحريم مستفاد من هذه الآية

الخامس ؛ عفا الله عنك لم أذنت لهم ؟ والعفو ، إنما يكون عن الذنب . الجواب : أنه تلطف في الخطاب وإلا فلا عتاب بعد العفو ، وقلنا ذلك بترك الأولى فيما يتعلق بالمصالح الدنيوية

السادس : ووضعنا عنك وزرك الذي أنقض ظهرك ، الجواب ؛ قبل النبوة أو ترك الاولى أو للثقل الذى كان عليه من الغم لاصرار قومه

السابع قوله . (ليغفر لك الله ماتقدم من ذنبك وما تأخر) و(واستغفر لذنبك) و (لقد تاب الله على النبي) . الجواب : أنه قبل النبوة ، وحمله على ماتقدم النبوة وما تأخر عنها لا دلالة للفظ عليه . أو ترك الأولى . أو نسب اليه ذنب قومه . وأما ما يقال أن المصدر مضاف الى المفعول ، فالمعنى ذنب قومك اليك فلا يخفى ضعفه ، فأن ذلك فى المصادر المتعدية .

الثامن : قوله (عبس وتولى أن جاءه الاعمى) . الجواب . أنه ترك الاولى مما يليق بخلقه العظيم

التاسع : قوله(ولاتطرد الذين يدعون ربهم بالغداة والعشى)الجواب . النهى لايدل على الوقوع .

العاشر : ياأيها النبي اتق الله ؛ ياأيها الرسول بلغ ماأنزل اليك . الجواب مامر مع أن الامر والنهى من أقوى أسباب العصمة .

الحادى عشر : لئن أشركت ليحبطن عملك ، الجواب الشرطية لا تقتضى تحقق الطرفين ، أو المراد الشرك الخفى وهو الالتفات الى الناس ، او المراد بالخطاب غيره ؛ قال ابن عباس رضى الله عنهما ، نزل القرآن على ، اياك اعنى فاسمعى ياجارة .

الثانى عشر : فان كنت فى شك مما انزلنا اليك فاسأل الذين يقرءون الكتاب من قبلك لقد جاءك الحق من ربك فلا تكونن من الممترين، الجواب

شرطية ، والفائدة فى الرجوع الى أهل الكتاب زيادة قوته وطمأنينته اولمعرفة كيفية نبوة سائر الانبياء

واعلم أنا انما طولنا فى مثل هذا ليعلم ان مسألة نسيان الانبياء وتعمدهم الصغائر لاقاطع فيه نفيا او اثباتا مع قيام الاحتمال العقلى ؛ اذ لو فرض نقيضه لم يلزم منه محال لذاته وظهور المعجزة على يده لادليل فيه على ذلك

المقصد السادس : فى حقيقة العصمة . وهى عندنا أن لايخلق الله فيهم ذنبا ، وعند الحكماء . ملكة تمنع عن الفجور وتحصل بالعلم بمثالب المعاصى ومناقب الطاعات ، وتتأكد بتتابع الوحى بالأوامر والنواهى ، والاعتراض على مايصدر عنهم من الصغائر . وترك الأولى ، فان الصفات النفسانية تكون أحوالا ثم تصير ملكات بالتدريج .

وقال قوم . تكون خاصية فى نفس الشخص ، أو فى بدنه ، يمتنع بسببها صدور الذنب عنه . ويكذبه . أنه لو كان كذلك لمااستحق المدح بذلك ، وأيضا فالاجماع على أنهم مكلفون بترك الذنوب مثابون به ، ولو كان الذنب ممتنعا عنهم لما كان كذلك ، وأيضا فقوله « قل إنما أنا بشر مثلكم يوحى إلى » ، يدل على مماثلتهم لسائر الناس فيما يرجع إلى البشرية ، والامتياز بالوحى لاغير.

المقصد السابع : فى عصمة الملائكة . وقد اختلف فيها فللنافى وجهان ·

الأول . ماحكى الله عنهم من قولهم . « أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك » · ولايخفى مافيه من وجوه المعصية ، إذ فيه غيبة لمن يجعله الله خليفة بذكر مثالبه ، وفيه العجب وتزكية النفس ، وفيه أنهم قالوا ماقالوه رجما بالظن واتباع الظن فى مثله غير جائز، وفيه إنكار على الله فيما يفعله ، وهو من أعظم المعاصى

الثانى: إبليس عاص وهو من الملائكة بدليل استثنائه منهم فى قوله « فسجد الملائكة كلهم أجمعون الا ابليس» وبدليل أن قوله تعالى « واذ قلنا للملائكة اسجدوا » قد تناوله والا لما استحق الذم ، ولماقيل له ما منعك أن لاتسجد

اذ أمرتك ؟ والجواب:ـ

عن الأول: أنه استفسار عن الحكمة ، والغيبة اظهار مثالب المغتاب ، وذلك انما يتصور لمن لايعلمه ، وكذلك التذكية ، ولا رجم بالظن ، وقد علموا ذلك بتعليم الله أو بغيره

وعن الثانى: أن ابليس كان من الجن ، وصح الاستثناء وتناوله الأمر للغلبة وكون طائفة من الملائكة مسمين بالجن خلاف الظاهر مع أن ذكره فى معرض التعليل لاستكباره وعصيانه يأباه

وللمثبت الايات الدالة على عصمتهم نحو قوله تعالى (لايعصون الله ماامرهم ويفعلون ما يؤمرون) و (يسبحون الليل والنهار لا يفترون) و (يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون) والجواب انما يتم ذلك اذا ثبت عمومها أعيانا وازمانا ، ومعاصى ، ولا قاطع فيه ؛ وان الظن لايغنى فى مثله عن الحق شيئا ٠

المقصد الثامن فى تفضيل الانبياء على الملائكة؛ لانزاع فى انهم افضل من الملائكة السفلية ، انما النزاع فى الملائكة العلوية ، فقال أكثر أصحابنا الأنبياء أفضل ، وعليه الشيعة ، وقالت المعتزلة والحليمى ـ منا ـ الملائكة أفضل، وعليه الفلاسفة. احتج أصحابنا بوجوه أربعة:ـ

الاول: قوله تعالى « واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم » وأمر الادنى بالسجود للافضل هو السابق الى الفهم ، وعكسه على خلاف الحكمة ٠ لايقال السجود يقع على انحاء فلعله لم يكن سجود تعظيم ٠ لأنا نقول « أرأيتك هذا الذى كرمت على » ، و « أنا خير منه خلقتنى من نار وخلقته من طين » يدل على أنه اسجاد تكرمة وينفى سائر الاحتمالات

الثانى: قوله تعالى « وعلم آدم الأسماء كلها » والعالم أفضل من غيره لأن الآية سيقت لذلك ولقوله « قل هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون »

الثالث : أن البشر عوائق عن العبادة من شهوته وغضبه وحاجاته الشاغلة لأوقاته ، وليس للملائكة شيء من ذلك ، ولا شك أن العبادة مع هذه العوائق أدخل فى الاخلاص وأشق ، فتكون أفضل ، لقوله عليه السلام « أفضل الأعمال أحمزها » أى أشقها .

الرابع : الانسان ركب تركيبا بين الملك والبهيمة فبعقله له حظ من الملائكة وبطبيعته له حظ من البهيمة ، ثم أن من غلب طبيعته عقله فهو شر من البهائم لقوله تعالى . أولئك كالأنعام بل هم أضل . وقوله . إن شر الدواب عند الله . الآية . وذلك يقتضى أن يكون من غلب عقله طبيعته خيرا من الملائكة . احتج الخصم . بوجوه عقلية ونقلية . أما العقلية فستة .

الأول: الملائكة أرواح مجردة كمالاتها بالفعل بخلاف السفليات والتام اكمل من غيره .

الثانى: الروحانيات متعلقة بالهياكل العلوية والنفوس الانسانية متعلقة بالاجسام . السفلية الكائنة الفاسدة ونسبة النفوس كنسبة الأجساد

الثالث : الروحانيات مبرأة عن الشهوة والغضب وهما المبدأ للشرور كلها

الرابع : الروحانيات نورانية لطيفة والجسمانيات مركبة من المادة والصورة والمادة ظلمانية مانعة .

الخامس : الروحانيات قوية على أفعال شاقة كالزلازل والسحب لا يلحقها بذلك فتور . بخلاف الجسمانيات

السادس : الروحانيات أعلم لأحاطتها بما كان فى الأعصر الأول وبما سيكون . فى الازمنة الآتية وبالأمور الغائبة ، وعلومهم كلية فعلية فطرية آمنة من الغلط ، والجسمانيات بخلافه.

والجواب : ان ذلك كله مبنى على القواعد الفلسفية التى لا نسلمها ولا نقول بها .

وأما النقلية فسبعة : ـ

الأول : قوله تعالى. ولا أقول لكم إنى ملك . فأنه فى معرض التواضع

والجواب : لانسلم أنه فى معرض التواضع بل لما نزل ، والذين كذبوا بآياتنا يمسهم العذاب بما كانوا يفسقون ، والمراد قريش .استعجلوه بالعذاب تهكما به فنزلت : لاأقول لكم عندى خزائن الله ، ولا أعلم الغيب ولاأقول لكم انى ملك . بيانا لأنه ليس له انزال العذاب من خزائن الله ، ولا يعلم متى ينزل بهم العذاب ولا هو ملك فيقدر على انزال العذاب كما يحكى أن جبريل قلب بأحد جناحيه المؤتفكات فقد دلت الآية على أن الملك أقدر وأقوى . فأين حديث الأفضلية ؟

الثانى : قوله تعالى : مانهاكما ربكما عن هذه الشجرة الا أن تكونا ملكين اذ يفهم منه أنه حرضهما على الأكل من الشجرة لما منعا عنه بأن المقصود بالمنع قصوركما عن درجة الملائكة فكلا منها ليحصل لكما ذلك الشرف

والجواب :انهما رأيا الملائكة أحسن صورة وأعظم خلقا وأكمل قوة فتمناها مثل ذلك وخيل اليهما أنه الكمال والفضيلة

الثالث قوله تعالى : لن يستنكف المسيح أن يكون عبداً لله ولا الملائكة المقربون وهو صريح فى تفضيل الملائكة على المسيح كما يقال لاأنا أقدر على هذا ولا من هو فوقى فى القوة ولا يقال من هو دونى .

الجواب : أن النصارى استعظموا المسيح لما رأوه قادرا على احياء الموتى ولكونه بلا أب والملائكة فوقه فيهما فأنهم قادرون على مالا يقدر عليه ولكونهم بلا أب ولا أم فاذا لم يستنكفوا من العبودية ولم يصر ذلك سببا لادعائهم الألوهية . فالمسيح أولى بذلك . وليس ذلك من الأفضلية فى شىء .

الرابع قوله تعالى : ومن عنده لايستكبرون عن عبادته . والمراد بكونهم

عنده ليس القرب المكاني . بل قرب الشرف والرتبة. وأيضا: لجعله دليلا على أنهم اذا لم يستكبروا فغيرهم أولى أن لايستكبروا فذلك دليل أفضليتهم

الجواب : المعارضة بقوله . في مقعد صدق عند مليك مقتدر ، وبقول الرسول حكاية عن الله . أنا عند المنكسرة قلوبهم . وكم بين من يكون عند الله ومن يكون الله عنده. وأما الاستدلال بعدم الاستكبار فبكونهم أقوى لا أفضل

الخامس : ان الملائكة معلموا الأنبياء قال تعالى : علمه شديد القوى . وقال: نزل به الروح الأمين . على قلبك . والمعلم أفضل

الجواب . أنهم المبلغون والمعلم هو الله

السادس : الملائكة رسل الله الى الانبياء . والرسول أقرب الى المرسل من المرسل اليه كالنبي بالنسبة الى أمته فتكون أفضل

الجواب : فيجب أن يكون واحد من آحاد الناس اذا أرسله ملك الى ملك أفضل من الملك المرسل اليه

السابع : اطراد تقديم ذكر الملائكة على ذكر الانبياء والمفضول لايقدم على سبيل الاطراد

الجواب : أن ذلك بحسب ترتيب الوجود أو الايمان فان وجود الملائكة أخفى فالايمان به أقوى

المقصد التاسع: في كرامات الأولياء وأنها جائزة عندنا واقعة خلافا للاستاذ أبي اسحق والحليمي منا وغير أبي الحسين من المعتزلة . لنا : أما جوازها فظاهر على أصولنا ، وأما وقوعها فلقصة مريم ، وقصة آصف، وقصة أصحاب الكهف ، وشيء منها لم يكن معجزة لفقد شرطه وهو مقارنة الدعوى والتحدي احتج من لم يجوز الخوارق بما مر بجوابه ، ومن جوزها وأنكر : احتج بأنها لاتتميز عن المعجزة فلا تكون المعجزة دالة على النبوة وينسد باب اثباتها.

والجواب : أنها تتميز بالتحدي مع ادعاء النبوة وعدمه

المرصد الثانى : فى المعاد . وفيه مقاصد

المقصد الأول : فى اعادة المعدوم ، وهى جائزة عندنا ، خلافا للفلاسفة ، والتناسخية ، وبعض الكرامية ، وأبى الحسين البصرى ؛

لنا : أنه لا يمتنع وجوده الثانى لذاته ولا للوازمه . والا لم يوجد ابتداء ؛ فأن قيل : العود أخص من الوجود . ولا يلزم من امكان الأعم إمكان الأخص . ولا من امتناع الأخص امتناع الأعم . قلنا : الوجود أمر واحد لا يختلف ابتداء واعادة وكذلك الايجاد فاذا يتلازمان . امكانا ، ووجوبا ، وامتناعا ، ولو جوزنا كون الشيء ممكنا فى زمان ممتنعا فى زمان آخر معللا بأن الوجود فى الزمان الثانى أخص من الوجود مطلقا ومغاير للوجود فى الزمان الأول بحسب الاضافة لجاز الانقلاب من الامتناع الى الوجوب . وفيه مخالفة لبديهة العقل ، واغناء للحوادث عن المحدث ، وسد لباب اثبات الصانع ؛

ويمكن أن يقال : الاعادة أهون من الابتداء . ولله المثل الأعلى . لأنه استفاد بالوجود الأول ملكة الاتصاف بالوجود .

والخصم يدعى الضرورة تارة . ويلتجيء الى الاستدلال أخرى .

أما الضرورة فقالوا : تخلل العدم بين الشيء ونفسه محال بالضرورة فيكون الوجود بعد العدم غير الوجود قبله . فلا يكون المعاد هو المبتدأ بعينه ؛

وأما الاستدلال فهو من وجوه .

الأول : إنما يكون المعاد معادا بعينه إذا أعيد بجميع عوارضه ومنها الوقت فيلزم أن يعاد فى وقته الأول ، وكل ماوقع فى وقته الأول فهو مبتدأ . فيكون حينئذ مبتدأ من حيث أنه معاد . هذا خلف .

الجواب : إنما اللازم إعادة عوارضه المشخصة والوقت ليس منها ضرورة أن زيدا الموجود فى هذه الساعة هو الموجود قبلها بحسب الأمر الخارجى ومايقال : أنا نعلم بالضرورة أن الموجود مع قيد كونه فى هذا الزمان غير

الموجود مع قيد كونه قبل هذا الزمان ، فأمر وهمى ، والتغاير إنما هو بحسب الذهن دون الخارج ؛

ويحكى أنه وقع هذا البحث لابن سينا مع أحد تلامذته وكان مصرا على التغاير . فقال له : إن كان الامر على ما تزعم فلا يلزمنى الجواب لأنى غير من كان يباحثك فبهت وعاد الى الحق ، واعترف بعدم التغاير فى الواقع ؛ ولئن سلمنا أن الوقت داخل فى العوارض وأنه معاد بوقته الأول فلم قلتم : إن الواقع فى وقته الأول يكون مبتدأ وإنما يكون كذلك أن لو لم يكن وقته معادا معه .

الثانى : لو فرضنا إعادته بعينه والله قادر على إيجاد مثله مستأنفا فلنفرضه موجودا وحينئذ لا يتميز المعاد عن المستأنف ويلزم الاثنينية بدون الامتياز وهو ضرورى البطلان .

الجواب : منع عدم التمايز . بل يتمايزان بالهوية كما يتمايز مبتدأ عن مبتدأ مع التماثل . وكل اثنين متمايزان بالهوية سواء كانا مبتدأين أو معادين أو احدهما مبتدأ والآخر معادا وأى اختصاص لهذا بالمبتدأ والمعاد .

الثالث : الحكم بأن هذا عين الأول يستدعى تميزه حال العدم وأنه محال .

الجواب : على أصل المعتزلة وهو كون المعدوم شيئا ظاهر وعلى أصلنا لأنا نمنع استدعاءه للتميز . بل التميز إنما يحصل حال الأعادة وهو أمر وهمى لا حقيقة له

المقصد الثانى : فى حشر الأجساد .

أجمع أهل الملل عن آخرهم على جوازه ووقوعه . وأنكرهما الفلاسفة .

أما الجواز : فلأن جمع الاجزاء على ما كانت عليه وإعادة التأليف المخصوص فيها أمر ممكن كما مر ؛ والله عالم بتلك الأجزاء ، قادر على جمعها وتأليفها لما بينا من عموم علمه وقدرته ؛ وصحة القبول والفعل توجب الصحة قطعا .

وأما الوقوع : فلأن الصادق أخبر عنه فى مواضع لا تحصى بعبارات لا تقبل التأويل حتى صار معلوما بالضرورة كونه من الدين ؛ وكل ما أخبر به الصادق

فهو حق.   أحتج المنكر بوجهين:

الأول : لو أكل أنسان أنسانا بحيث صار المأكول جزءا منه. فتلك الأجزاء إما أن تعاد فيهما وهو محال . أو فى أحدهما فلا يكون الآخر معادا بعينه .

الجواب : أن المعاد إنما هو الأجزاء الأصلية وهى الباقية من أول العمر الى آخره لاجميع الأجزاء ، وهذه فى الآكل فضل فأنا نعلم أن الانسان باق مدة عمره ، وأجزاء الغذاء تتوارد عليه وتزول عنه .

الثانى · لو حشر . فأما لالغرض وهو عبث، وإما لغرض . إما عائد إلى الله وهو منزه عنه ، أو الى العبد ، وهو إما الايلام وإنه منتف اجماعا وببديهة العقل لقبحه وعدم ملاءمته للحكمة والعناية ؛ وإما الالذاذ وهو أيضا باطل لأن اللذة إنما هو دفع الألم بالاستقراء وأنه لو ترك لم يكن له ألم ؛ والايلام ليدفع فيلتذ . لايصلح غرضا أذ لامعنى له

الجواب : نختار أنه لالغرض . وحكاية العبث والقبح العقلى قدمر جوابه. ولانسلم أن الغرض هو إما الايلام ، أو الالذاذ ولعل فيه غرضا آخر لانعلمه ، سلمنا. لكن لانسلم أن اللذة دفع الألم . غايته أن فى دفع الالم لذة ؛ وأما أنها ليست الاهو فلا ، ولم لايجوز أن تكون أمرا آخر يحصل معه تارة ودونه أخرى ؟ . سلمنا ذلك فى اللذات الدنيوية . فلم قلتم إن اللذات الأخروية كذلك ؟ ولم لايجوز أن تكون اللذات الأخروية مشابهة للدنيوية صورة ومخالفة لها حقيقة فتكون حقيقة هذه دفع الألم :وحقيقة تلك أمرا آخر ولامجال للوجدان والاستقراء فيها

تذنيب :ـ هل يعدم الله الأجزاء البدنية ثم يعيدها أو يفرقها ويعيد فيها التأليف؟

الحق أنه لم يثبت ذلك ولا جزم فيه نفيا ولا اثباتا لعدم الدليل وما يحتج به : من قوله تعالى (كل شىء هالك إلا وجهه) ضعيف ؛ فأن التفريق هلاك ؛ وأن هلاك كل شىء خروجه عن صفاته المطلوبة منه وزوال التأليف الذى به

تصلح الأجزاء لأفعالها وتتم منافعها . والتفريق كذلك

المقصد الثالث : فى حكاية مذهب الحكماء المنكرين لحشر الأجساد فى أمر المعاد .

قالوا : النفس الناطقة لاتقبل الفناء لأنها بسيطة وهى موجودة بالفعل ، فلو قبلت الفناء لكان للبسيط فعل وقوة وأنه محال ؛ لأن حصول أمرين متنافيين لايكون إلا فى محلين متغايرين وهو ينافى البساطة ؛ ثم أنها إما جاهلة وإما عالمة

أما الجاهلة : فتتألم بعد المفارقة أبدا . وذلك لشعورها بنقصانها نقصانا لامطمع لها فى زواله ؛

وأما العالمة : فاما لها هيئات رديئة اكتسبتها بملابسة البدن ومباشرة الرذائل المقتضاة للطبيعة وميلها إلى الشهوات أولا ؛ فأن كانت تألمت بها مادامت باقية فيها لكنها تزول عاقبة الأمر بحسب شدة رسوخها فيها وضعفه لأنها انما حصلت لها للركون الى البدن وجرتها محبتها له وذلك مما ينسى بطول العهد به ويزول بالتدريج ؛ وإن لم تكن بل كانت كاملة بريئة عن الهيئات الرديئة التذت بها أبدا مبتهجة بأدراك كما لها . هذا ماعليه جمهورهم ،

وقال قوم منهم : — وهم أهل التناسخ — إنما تبقى مجردة النفوس الكاملة التى أخرجت قوتها إلى الفعل ؛ وأما الناقصة فانها تتردد فى الأبدان الانسانية ويسمى نسخا ؛ وقيل ربما تنازلت الى الحيوانية ويسمى مسخا ؛ وقيل : الى النباتية ويسمى رسخا ؛ وقيل الى الجمادية ويسمى فسخا ؛ هذا فى المتنازلة ، وأما المتصاعدة فقد تتخلص من الأبدان لصيرورتها كاملة كا مر ، وقد تتعلق ببعض الأجرام السماوية لبقاء حاجتها الى الاستكمال . ولا يخفى أن ذلك كله رجم بالظن بناء على قدم النفوس وتجردها

المقصد الرابع : الجنة والنار هل هما مخلوقتان ؟

ذهب أصحابنا وأبو على الجبائى وأبو الحسين البصرى الى أنهما مخلوقتان ،

وأنكره أكثر المعتزلة وقالوا انهما يخلقان يوم الجزاء . لنا وجهان :

الأول : قصة آدم وحواء واسكانهما الجنة واخراجهما عنها بالزلة على مانطق به الكتاب ، وإذا كانت الجنة مخلوقة فكذا النار ؛ إذ لاقائل بالفصل

الثاني : قوله تعالى في صفتهما : « أعدت للمتقين » « أعدت للكافرين » بلفظ الماضي ، وهو صريح في وجودهما .

وأما المنكرون : فتمسك عباد بدليل العقل ، وأبو هاشم بدليل السمع ، قال عباد : لو وجدتا فاما في عالم الأفلاك أو العناصر أو في عالم آخر . والثلاثة باطلة .

أما الاول : فلأن الافلاك لاتقبل الخرق والالتئام ، فلا يخالطها شيء من الكائنات الفاسدات .

وأما الثاني : فلأنه قول بالتناسخ ولا تقولون به ، وقد أبطل بدليله

وأما الثالث : فلأن الفلك بسيط وشكله الكرة ، ولو وجد عالم آخر لكان كريا أيضا فينفرض بينهما خلاء وانه محال .

الجواب : لانسلم امتناع الخرق على الأفلاك ، وقد تكلمنا على مأخذه ، ولا نسلم انه في عالم العناصر قول بالتناسخ ، وإنما يكون كذلك لو قلنا باعادتها في أبدان أخر ، ولا نسلم أن وجود عالم آخر محال ، وقد تكلمنا على ذلك فلا نعيده

احتج أبو هاشم بوجهين .

الاول : قوله تعالى « أكلها دائم » مع قوله « كل شيء هالك الا وجهه » فلو كانت مخلوقة وجب هلاك أكلها فلم يكن دائما .

الجواب : « أكلها دائم » بدلا أي كلما فنى منه شيء جيء ببدله فان دوام أكل بعينه غير متصور وذلك لاينافي هلاكه ، أو نقول : المراد انه هالك في حد ذاته لضعف الوجود الامكاني فالتحق بالهالك المعدوم ، أو نقول : إنهما تعدمان آنا ثم تعادان وذلك كاف في هلاكهما .

الثاني : قوله تعالى : « عرضها السموات والأرض » ولا يتصور ذلك الا

بعد فناء السموات والأرض لامتناع تداخل الأجسام ـ

الجواب : المراد أنها كعرض السموات والأرض لامتناع أن يكون عرضها عرضهما بعينه لاحال البقاء ولا بعد الفناء ، وللتصريح فى آية أخرى بأن عرضها كعرض السموات والارض ، فيحمل هذا على تلك كما يقال أبو يوسف أبو حنيفة

المقصد الخامس : فى فروع للمعتزلة على أصلهم فى حكم العقل والايجاب على الله ، والنظر ههنا فى الثواب والعقاب ،

أما الثواب. فأوجبه معتزلة البصرة لأن التكاليف الشاقة ليست الا لنفعنا وهو بالثواب عليها . بيانه : أنها اما لا لغرض فهو عبث قبيح ، وإما لغرض عائد الى الله وهو منزه ، أو الى العبد اما فى الدنيا وانه مشقة بلاحظ ، واما فى الآخرة وذلك اما تعذيبه وهو قبيح أو نفعه وهو المطلوب .

الجواب : منع وجوب الغرض وقد مر مرارا ، وأما العقاب ففيه بحثان :ـ

البحث الأول : أوجب جميع المعتزلة والخوارج عقاب صاحب الكبيرة لوجهين :ـ

الأول : انه أوعد بالعقاب وأخبر به ، فلو لم يعاقب لزم الخلف فى وعيده والكذب فى خبره وانه محال .الجواب : غايته وقوع العقاب فأين وجوبه ؟

الثانى : أنه إذا علم المذنب انه لايعاقب على ذنبه كان ذلك تقريرا له على ذنبه واغراء للغير عليه وانه قبيح مناف لمقصود الدعوة .

الجواب : منع تضمنه للتقرير والاغراء ، اذ شمول الوعيد وتعريض الكل للعقاب وظن الوفاء بالوعيد فيه من الزجر والردع مالايخفى ، واحتمال العفو عن البعض احتمالا مرجوحا لاينافى ذلك .

البحث الثانى : قالت المعتزلة والخوارج : صاحب الكبيرة مخلد فى النار ولايخرج عنها أبدا ، وعمدتهم أن الفاسق يستحق العقاب واستحقاق العقاب مضرة خالصة دائمة ، واستحقاق الثواب منفعة خالصة دائمة والجمع بينهما محال .

الجواب نمنع الاستحقاق ومنع قيد الدوام، ثم إنه قد يتساقطان ويدخل الجنة تفضلا كما قال تعالى : « الذى أحلنا دار المقامة من فضله » أو يترجح جانب الثواب لأن السيئة لاتجزى الا بمثلها والحسنة تجزى بعشر أمثالها الى سبعمائة ويضاعف الله لمن يشاء ، واستعانوا من النقل بوجهين :—

الاول : بآيات تشعر بالخلود كقوله تعالى : « من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون » وقوله « ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها » وقوله « ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها » قالوا : والخلود حقيقة فى الدوام لقوله تعالى : « وماجعلنا لبشر من قبلك الخلد » مع انه تعالى قد جعل لكثير منهم المكث الطويل

والجواب : لانسلم أن من له حسنات من الايمان والطاعات فقد أحاطت به خطيئة وأن من اكتسب كبيرة فقد تعدى حدوده بل بعض حدوده ، والمراد من قتل مؤمنا لأنه مؤمن ولايكون ذلك القاتل الا كافرا . سلمنا : لكن الخلود هو المكث الطويل ، وماذكرتم معارض بما يقال : حبس مخلد ، ووقف مخلد وخلد الله ملكه والآية حملناها على الدوام لقرينة الحال .

الثانى . قوله « وإن الفجار لفى جحيم يصلونها يوم الدين وماهم عنها بغائبين » ولو خرجوا عنها لكانوا غائبين عنها .

الجواب : عنها وعما قبلها فى الوجه الاول : المعارضة بالآيات الدالة على الوعد بالثواب نحو « فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره » و « ويجزى الذين احسنوا بالحسنى » و « هل جزاء الاحسان إلا الاحسان » وهو عندهم ينافى استحقاق العقاب . وإن سلمنا : فيجب تخصيصها بالآيات الدالة على اختصاص العذاب بالكفار نحو قوله تعالى : « إنا قد أوحى إلينا أن العذاب على من كذب وتولى » وقوله : « إن الخزى اليوم والسوء على الكافرين » وقوله « كلما ألقى فيها فوج .. » الى قوله « فكذبنا وقلنا مانزل الله من شىء » .

واعلم أن اختصاص العذاب بالكفار مذهب مقاتل بن سليمان ، والمرجئة عملا بظاهر هذه الآيات لكنا نخصصها بالعذاب المؤبد جمعا بينها وبين الأدلة الدالة على وعيد الفساق .

المقصد السادس : فى تقرير مذهب أصحابنا وفيه مباحث :ـ

الاول : قالوا الثواب فضل وعد به فيفى به من غير وجوب ؛ لأن الخلف فى الوعد نقص تعالى الله عنه والعقاب عدل فله أن يتصرف فيه وله العفو عنه لأنه فضل ولا يعد الخلف فى الوعيد نقصا عند العقلاء .

الثانى : أجمع المسلمون على أن الكفار مخلدون فى النار أبدا لا ينقطع عذابهم وأنكره طائفة لوجوه .

الأول : أن القوة الجسمانية كما تقدم متناهية فلا بد من فنائها .

الجواب : منع تناهيها وقد مر

الثانى : دوام الاحراق مع بقاء الحياة خروج عن قضية العقل .

الجواب : هذا بناء على شرط البنية واعتدال المزاج ولا نقول به بل هى بخلق الله تعالى وقد يخلقها دائما أبدا أو يخلق فى الحى قوة لا يخرب معها بنيته بالنار كما خلقها فى السمندر وهو حيوان مأواه النار .

الثالث : النار يجب افناؤها الرطوبة بالتجربة قليلا قليلا فتنتهى بالآخرة إلى عدمها وتتفتت الاجزاء فلا تبقى الحياة .

الجواب : فناء الرطوبة بالنار غير واجب عندنا بل هو بأفناء الله تعالى ، أو يفنيها ويخلق بدلها مثلها .

قال الجاحظ والعنبرى : هذا فى الكافر المعاند ، وأما المبالغ فى اجتهاده اذا لم يهتد للاسلام ولم تلح له دلائل الحق فمعذور ، وكيف يكلف بما ليس فى وسعه؟ ويعذب بما لم يقع فيه تقصير من قبله ؟

واعلم : أن الكتاب والسنة والاجماع يبطل ذلك ؛ اذ يعلم قطعا أن كفار

عهد الرسول الذين قتلوا وحكم بخلودهم فى النار لم يكونوا عن آخرهم معاندين بل منهم من يعتقد الكفر بعد بذل المجهود ، ومنهم من بقى على الشك بعد افراغ الوسع لكن ختم الله على قلوبهم ولم يشرح صدورهم للاسلام ، ولم ينقل عن أحد قبل المخالفين هذا الفرق .

الثالث : غير الكفار من العصاة ومرتكبي الكبائر لايخلد فى النار لقوله « فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره » فأما أن يكون ذلك قبل دخول النار وهو باطل بالاجماع أو بعد خروجه عنها وفيه المطلوب

المقصد السابع : فى الاحباط. بنى المعتزلة على استحقاق العقاب ومنافاته للثواب احباط الطاعات بالمعاصى ثم اختلفوا ،

فقال جمهور المعتزلة : بمعصية واحدة تحبط جميع الطاعات حتى أن من عبد الله طول عمره ثم شرب جرعة خمر فهو كمن لم يعبده ابدا ولايخفى فساده :

وقال الجبائى : يحبط من الطاعات بقدر المعاصى فأن بقى له زائد أثيب به والا فلا ولا يخفى أنه تحكم وليس ابطال الطاعات بالمعاصى أولى من العكس بل العكس أولى لما مر .

وقال أبو هاشم: بل يوازن بين طاعاته ومعاصيه فأيهما رجح أحبط الآخر ولما أبطلنا الأصل بطل الفرع . ثم نقول لهم: كل واحد من الاستحقاقين لو أبطل الآخر فأما معا فيكون الشيء موجودا حال كونه معدوما أولا بل ينعدم أحدهما فيبطل الآخر ، ثم يكر عليه ويغلبه وأنه باطل لأنه كان قاصرا عن الغلبة قبل حتى صار مغلوبا فكيف اذا صار مغلوبا

تذنيب : قد اتفق المعتزلة على أنه لايتساوى الثواب والعقاب والا تساقطا فلا يكون ثمة ثواب ولا عقاب وانه محال. فعند الجبائى عقلا ، وعند أبى هاشم للاجماع على أن لاخروج عنهما .

والجواب : لم لايجوز أن يثاب لما مر من أن جانب الثواب أرجح ،

ولجواز التفضل ، ويجوز أن لايثاب ولايعاقب ويكون من أهل الأعراف كما ورد به الحديث الصحيح ، ويجوز أن يجمع له بين الثواب والعقاب كما يرى أحدنا يدوم له غمه وفرحه وألمه ولذته كذلك لايخلص له أحدهما .

المقصد الثامن : فى أن الله يعفو عن الكبائر : الاجماع على أنه عفو فقالت المعتزلة: عفو عن الصغائر قبل التوبة وعن الكبائر بعدها ـ لنا وجهان :ـ

الأول : أن العفو من لايعذب على الذنب مع استحقاقه ولايقولون به فى غير صورة النزاع .

الثانى : الآيات الدالة عليه نحو قوله « ويغفر مادون ذلك لمن يشاء » و « إن الله يغفر الذنوب جميعا » و « وإن ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم ».

المقصد التاسع : فى شفاعة محمد صلى الله تعالى عليه وعلى آله وسلم ـ

أجمع الأمة على أصل الشفاعة ، وهى عندنا لأهل الكبائر من الأمة لقوله عليه السلام: « شفاعتى لأهل الكبائر من أمتى » ولقوله تعالى: « واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات » أى ولذنب المؤمنين لدلالة القرينة ، وطلب المغفرة شفاعة ـ وقالت المعتزلة: إنما هى لزيادة الثواب لا لدرء العقاب لقوله تعالى « واتقوا يوما لاتجزى نفس عن نفس شيئا ولا يقبل منها عدل ولاتنفعها شفاعة » وهو عام فى شفاعة النبى وغيره

الجواب : أنه لاعموم له فى الأعيان ؛ لأن الضمير لقوم معينين فلا يلزم أن لاتنفع الشفاعة غيرهم ، ولا فى الأزمان ؛ لأنه لوقت مخصوص فلا يلزم عدم نفعها فى غير ذلك الوقت .

المقصد العاشر : فى التوبة : وفيه بحثان :

الأول : فى حقيقتها ، وهى الندم على معصية من حيث هى معصية مع عزم أن لايعود اليها اذا قدر عليها ، فقولنا: من حيث هى معصية لأن من ندم على شرب الخمر لما فيه من الصداع وزف العقل والاخلال بالمال والعرض لم

يكن تائبا ، وقولنا: مع عزم أن لايعود اليها: زيادة تقرير لأن النادم على الامر لايكون الا كذلك ، ولذلك ورد فى الحديث « الندم توبة » وقولنا: اذا قدر . لأن من سلب القدرة على الزنا وانقطع طمعه عن عود القدرة اذا عزم على تركه لم يكن ذلك توبة منه .

الثانى . فى أحكامها : —

الأول : الزانى المجبوب إذا ندم على الزنا وعزم أن لايعود اليه على تقدير القدرة فهل يكون ذلك توبة؟ منعه أبو هاشم وقال به الآخرون. والمأخذ واضح

الثانى : ان قلنا لايقبل فمن تاب لمرض مخيف فهل يقبل لوجود التوبة أم لا لانه ليس باختياره كالايمان عند اليأس

الثالث : شرط المعتزلة فيها أمورا ثلاثة ، رد المظالم ، وان لايعاود ذلك الذنب ، وأن يستديم الندم ، وهي عندنا غير واجبة فيها ،

أما رد المظالم: فواجب برأسه لامدخل له فى الندم على ذنب آخر ،

وأما أن لايعاود أصلا: فلأن الشخص قد يندم على الأمر زمانا ثم يبدو له ، والله مقلب القلوب

وأما استدامته للندم: فلأن الشارع أقام الحكمى مقام ماهو حاصل بالفعل كما فى الايمان ولما فى التكليف بها من الحرج المنفى عن الدين

الرابع : لهم فى التوبة المؤقتة مثل أن لايذنب سنة، والمفصلة نحو أن يتوب عن الزنا دون شرب الخمر خلاف مبنى على أن الندم إذا كان لكونه ذنبا عم الأوقات والذنوب .

الخامس : أنهم أوجبوا قبول التوبة على الله بناء على أصلهم الفاسد

السادس : الظاهر أن التوبة طاعة فيثاب عليها لأنها مأمور بها ، قال الله تعالى « وتوبوا الى الله جميعا أيها المؤمنون » والأمر ظاهر فى الوجوب لكنه غير قاطع لجواز أن يكون رخصة وايذانا بقبولها ودفعا للقنوط ، لقوله

تعالى « لاتقنطوا من رحمة الله » « لاتيأسوا من روح الله » « ان الله يغفر الذنوب جميعا »

المقصد الحادي عشر : احياء الموتى فى قبورهم، ومسألة منكر ونكير لهم، وعذاب القبر للكافر والفاسق، كلها حق عندنا، واتفق عليه سلف الأمة قبل ظهور الخلاف، والا كثر بعده . وأنكره ضرار بن عمرو ، وبشر المريسى ، وأكثر المتأخرين من المعتزلة. لنا وجهان :

الأول : قوله تعالى : « النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون أشد العذاب » عطف عذاب القيامة عليه فعلم أنه غيره وليس غير عذاب القبر اتفاقا فهو هو، وبه ذهب أبو الهذيل العلاف ، وبشر ابن المعتمر، إلى أن الكافر يعذب فيما بين النفختين أيضا ،

وأما ماذهب اليه الصالحى من المعتزلة، وابن جرير الطبرى، وطائفة من الكرامية، من تجويز ذلك على الموتى من غير احياء، فخروج عن المعقول .

الثانى : قوله تعالى : « ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين ». وماهو إلا الأماتة، ثم الاحياء فى القبر ، ثم الأماتة فيه ، ثم الاحياء للحشر ، ومن قال بالأحياء فيه قال بالمسألة والعذاب. هذا : والأحاديث الدالة عليه أكثر من أن تحصى بحيث تواتر القدر المشترك . احتج المنكر بقوله تعالى.

« لايذوقون فيها الموت إلا الموتة الأولى » ولو أحيوا فى القبر لذاقوا موتتين .

الجواب : أن ذلك وصف لأهل الجنة، والضمير فى فيها للجنة أى لايذوق أهل الجنة فى الجنة الموت فلا ينقطع نعيمهم . والا الموتة الأولى للجنس لا للوحدة نحو « ان الانسان لفى خسر » وليس فيها نفى تعدد الموت. فهذا معارضة مااحتججنا به من الآيتين ،

قالوا إنما يمكن العمل بالظواهر اذا لم تكن مخالفة للمعقول، ودليل مخالفتها للمعقول أنا نرى شخصا يصلب ويبقى مصلوبا الى أن تذهب أجزاؤه ولا نشاهد

فيه احياء ولا مسألة . والقول بهما مع عدم المشاهدة سفسطة ، وأبلغ منه؛ من أكلته السباع والطيور وتفرقت أجزاؤه في بطونها وحواصلها ، وأبلغ منه من أحرق وذرى أجزاؤه في الرياح العاصفة شمالا وجنوبا وقبولا ودبورا ، فانا نعلم عدم احيائه ومسألته ، وعذابه ضرورة.

وقد تحير الاصحاب في التفصي عن هذا . فقالوا في صورة المصلوب: لا بعد في الاحياء والمسألة مع عدم المشاهدة كما في صاحب السكتة ، وكما في رؤية النبي جبريل عليهما السلام وهو بين أظهر أصحابه مع ستره عنهم ؛

وأما الصورة الأخرى فان ذلك مبنى على اشتراط البنية وهو ممنوع عندنا ، فلا بعد في أن تعاد الحياة الى الأجزاء أو بعضها وان كان خلاف العادة فان خوارق العادة غير ممتنعة في مقدور الله تعالى .

المقصد الثاني عشر : في أن جميع ما جاء به الشرع من الصراط، والميزان، والحساب، وقراءة الكتب، والحوض المورود، وشهادة الاعضاء ، حق ،

والعمدة في اثباتها: امكانها في نفسها اذ لا يلزم من فرض وقوعها محال لذاته مع اخبار الصادق عنها ، وأجمع عليه المسلمون قبل ظهور المخالف. ونطق به الكتاب نحو قوله : « فاهدوهم الى صراط الجحيم ، وقفوهم انهم مسئولون » وقوله: « والوزن يومئذ الحق » وقوله: « ونضع الموازين القسط ليوم القيامة » وقوله: « فسوف يحاسب حسابا يسيرا » مع الاجماع على تسمية يوم القيامة يوم الحساب، وقوله : « فأما من أوتى كتابه بيمينه » وقوله: « اقرأ كتابك » وقوله: « يوم تشهد عليهم ألسنتهم وأيديهم وأرجلهم بما كانوا يعملون » وقوله : « انا أعطيناك الكوثر » مع قوله لأصحابه وقد قالوا له أين نطلبك يوم المحشر؟ فقال : على الصراط ، أو على الميزان، أو على الحوض . وكتب الأحاديث طافحة بذلك بحيث تواتر القدر المشترك

واعلم أن الصراط جسر ممدود على ظهر جهنم يعبر عليه المؤمن وغيره

المؤمن، وأنكره أكثر المعتزلة، وتردد قول الجبائي فيه نفيا واثباتا. قالوا. من أثبته وصفه بأنه أدق من الشعر وأحد من غرار السيف كما ورد به الحديث ولا يمكن العبور عليه وان أمكن ففيه تعذيب المؤمنين ولا عذاب عليهم يوم القيامة .

الجواب القادر المختار يمكن من العبور عليه، ويسهله على المؤمنين، كما جاء في الحديث في صفات الجائزين عليه أن منهم من هو كالبرق الخاطف، ومنهم من هو كالريح الهابة، ومنهم من هو كالجواد، ومنهم من تجوز رجلاه وتعلق يداه ومنهم من يخر على وجهه

وأما الميزان . فأنكره المعتزلة عن آخرهم ، لان الأعمال أعراض وان أمكن اعادتها فلا يمكن وزنها إذ لا توصف بالخفة والثقل، وأيضا فالوزن للعلم بمقاديرها وهي معلومة لله تعالى فلا فائدة فيه فيكون قبيحا. تنزه عنه الرب تعالى

والجواب : أنه ورد في الحديث أن كتب الأعمال هي التي توزن. وحديث الغرض من الوزن والقبح العقلي قد مر مرارا

المرصد الثالث في الاسماء والأحكام وفيه مقاصد

المقصد الأول في حقيقة الايمان. اعلم أن الايمان في اللغة التصديق. قال تعالى حكاية عن اخوة يوسف « وما أنت بمؤمن لنا » أي بمصدق ، وقال عليه السلام: الايمان أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله أي تصدق . وأما في الشرع وهو متعلق ما ذكرنا من الأحكام فهو عندنا وعليه أكثر الأئمة كالقاضي والأستاذ التصديق للرسول فيما علم مجيئه به ضرورة ، فتفصيلا فيما علم تفصيلا واجمالا فيما علم اجمالا .

وقيل . هو المعرفة ، فقوم بالله ؟ وقوم بالله وبما جاءت به الرسل .

وقالت الكرامية . هو كلمتا الشهادة .

وقالت طائفة . التصديق مع الكلمتين ويروى هذا عن أبي حنيفة رحمه الله.

وقال قوم : إنه أعمال الجوارح ، فذهب الخوارج والعلاف وعبد الجبار الى أنه الطاعات فرضا أو نفلا . وذهب الجبائى وابنه وأكثر المعتزلة البصرية إلى أنه الطاعات المفترضة دون النوافل.

وقال السلف وأصحاب الأثر : إنه مجموع هذه الثلاثة فهو تصديق بالجنان واقرار باللسان، وعمل بالأركان .

ووجه الضبط: أن الايمان عن فعل القلب والجوارح فهو إما فعل القلب فقط وهو المعرفة أو التصديق ، وإما فعل الجوارح فقط وهو إما اللسان وهو الكلمتان أو غيره وهو العمل بالطاعات وإما فعل القلب والجوارح معا والجارحة إما اللسان أو سائر الجوارح ، لنا وجوه .

الأول : الآيات الدالة على محلية القلب للايمان نحو أولئك كتب فى قلوبهم الايمان ولما يدخل الايمان فى قلوبكم وقلبه مطمئن بالايمان، ومنه الآيات الدالة على الختم والطبع على القلوب ويؤيده دعاء النبى صلى الله عليه وسلم اللهم ثبت قلبي على دينك ، وقوله لأسامة وقد قتل من قال لا أله إلا الله هلا شققت قلبه .!

الثانى : جاء الايمان مقرونا بالعمل الصالح فى غير موضع من الكتاب نحو الذين آمنوا وعملوا الصالحات فدل على التغاير .

الثالث . أنه قرن بضد العمل الصالح نحو « وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا» ومنه مفهوم قوله . (الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم)

فان قيل . فلم لا تجعلونه التصديق باللسان فان أهل اللغة لا يعلمون من التصديق إلا ذلك ؟ قلنا . لو فرض عدم وضع صدقت لمعنى أو وضعه لمعنى غير التصديق لم يكن المتلفظ به مصدقا قطعا ، فالتصديق إما معنى هذه اللفظة أو هذه اللفظة لدلالتها على معناها ، فيجب الجزم بعلم العقلاء ضرورة بالتصديق القلبى ،

ويؤيده قوله تعالى . (ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وماهم بمؤمنين) وقوله «قالت الأعراب آمنا . الآية »

احتج الكرامية : بأنه تواتر أن الرسول والصحابة والتابعين كانوا يقنعون بالكلمتين ممن أتى بهما لا يستفسرون عن علمه وعمله ، فيحكمون بإيمانه بمجرد الكلمتين .

الجواب : معارضته بالأجماع على أن المنافق كافر ، وبنحو قوله : « قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا » ولا نزاع فى أنه يسمى إيمانا لغة ، وأنه يترتب عليه أحكام الايمان ظاهرا ، وإنما النزاع فيما بينه وبين الله .

ثم نقول : يلزمكم أن من صدق بقلبه وهم بالتكلم بالكلمتين فنمعه مانع من خرس وغيره أن يكون كافرا ، وهو خلاف الاجماع .

احتج المعتزلة بوجوه : منها مايدل على إثبات مذهبهم ، ومنها مايدل على ابطال مذهب الخصم ، القسم الأول أربعة :

الأول : فعل الواجبات هو الدين ، والدين هو الاسلام ، والاسلام هو الايمان ، ففعل الواجبات هو الايمان . أما أن فعل الواجبات هو الدين فلقوله تعالى بعد ذكر العبادة « وإقام الصلاة وإتياء الزكاة وذلك دين القيمة » وأما أن الدين هو الاسلام فلقوله تعالى : (إن الدين عند الله الاسلام) وأما أن الاسلام هو الايمان ، فلأن الايمان لو كان غير الاسلام لما قبل من مبتغيه لقوله تعالى : (ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه) ولاستثناء المسلمين من المؤمنين فى قوله : (فأخرجنا من كان فيها . . . الآية) قلنا : لفظ ذلك إشارة الى الاخلاص ، لأنه واحد مذكر فلا يصح إشارة الى الكثير والمؤنث ، وهو أولى من تقدير الذى ذكرتم ، إذ فيه تقرير اللغة . هذا : والثالثة إنما تصح لو كان الايمان دينا غير الاسلام ، وفيه مصادرة لاتخفى .

الثانى : (وما كان الله ليضيع إيمانكم) أى صلاتكم إلى بيت المقدس ، قلنا : بل التصديق بها .

الثالث . قاطع الطريق ليس بمؤمن ؛ لأنه يخزى لقوله تعالى فيهم . (ولهم فى الآخرة عذاب النار) مع قوله تعالى . (ربنا إنك من تدخل النار فقد أخزيته) والمؤمن لايخزى لقوله تعالى. (يوم لايخزى الله النبي والذين آمنوا معه) قلنا . هو مخصوص بالصحابة ، ولاقاطع طريق فيهم .

الرابع . نحو قوله عليه السلام (لايزنى الزانى حين يزنى وهو مؤمن)(لا إيمان لمن لاأمانة له) قلنا . مبالغة . ثم إنها معارضة بالأحاديث الدالة على أنه مؤمن وأنه يدخل الجنة ، حتى قال لأبى ذر لما بالغ فى السؤال عنه (وإن زنى وإن سرق على رغم أنف أبى ذر) .

القسم الثانى . الوجوه الدالة على بطلان مذهب الخصم ، وهى ثلاثة :—

الأول . لوكان الايمان هو التصديق لما كان المرء مؤمنا حين لايكون مصدقا ، كالنائم حال نومه ، والغافل حين غفلته ، وأنه خلاف الاجماع . قلنا . المؤمن من آمن فى الحال أوفى الماضى ، لا لأنه حقيقة فيه ، بل لأن الشارع يعطى الحكمى حكم المحقق ، وإلا ورد عليهم مثله فى الأعمال .

الثانى . من صدق وسجد للشمس ينبغى أن يكون مؤمنا ، والاجماع على خلافه . قلنا . هو دليل عدم التصديق ، حتى لو علم أنه لم يسجد لها على سبيل التعظيم واعتقاد الالهية لم يحكم بكفره فيما بينه وبين الله

الثالث . (ومايؤمن أكثرهم بالله إلا وهم مشركون) والتصديق بجميع ماجاء به الرسول لايجامع الشرك ، لأن التوحيد مما علم مجيئه به . قلنا . ذلك مشترك الالزام ، لأن الشرك مناف للايمان إجماعا ، ثم ان الايمان المعدى بالباء هو التصديق ، والتصديق بالله لاينافى الشرك ، إذ لعله بوجوده وصفاته لابالتوحيد

احتج الآخرون بقوله عليه السلام . (الايمان بضع وسبعون شعبة أعلاها قول لا إله إلا الله ، وأدناها اماطة الأذى عن الطريق) .

الجواب . ان المراد شعب الايمان قطعا ، لانفس الايمان ، فان إماطة الاذى

عن الطريق ليس داخلا فى أصل الايمان ، حتى يكون فاقده غير مؤمن بالاجماع

المقصد الثانى : فى أن الايمان هل يزيد وينقص ؟ أثبته طائفة ونفاه آخرون قال الامام الرازى وكثير من المتكلمين : هو فرع تفسير الايمان ، فان قلنا . هو التصديق فلا يقبلهما ، لأن الواجب هو اليقين ، وأنه لا يقبل التفاوت لأن التفاوت انما هو لاحتمال النقيض ، وهو ولو بأبعد وجه ينافى اليقين . وان قلنا . هو الأعمال فيقبلهما وهو ظاهر . والحق أن التصديق يقبل الزيادة والنقصان بوجهين

الأول : القوة والضعف . قولكم . الواجب اليقين والتفاوت لاحتمال النقيض قلنا . لا نسلم أن التفاوت لذلك ، ثم ذلك يقتضى أن يكون إيمان النبي وآحاد الأمة سواء وأنه باطل إجماعا ؛ ولقول ابراهيم « عليه السلام »: ولكن ليطمئن قلبي . والظاهر أن الظن الغالب الذى لا يخطر معه احتمال النقيض بالبال حكمه حكم اليقين .

الثانى : التصديق التفصيلى فى أفراد ما علم مجيئه به جزء من الايمان يثاب عليه ثوابه على تصديقه بالاجمال ، والنصوص دالة على قبوله لهما .

المقصد الثالث : فى الكفر وهو خلاف الايمان . فهو عندنا . عدم تصديق الرسول فى بعض ما علم مجيئه به ضرورة . فان قيل فشاد الزنار ولابس الغيار بالاختيار لا يكون كافرا ؛ قلنا . جعلنا الشيء علامة للتكذيب فحكمنا عليه بذلك وهو عند كل طائفة مقابل ما فسر به الايمان ، فقالت الخوارج : كل معصية كفر وقد أبطلناه . وقالت المعتزلة المعاصى ثلاثة . إذ

منها ما يدل على الجهل بالله ووحدته ، وما يجوز عليه وما لا يجوز ، ورسالة رسوله كالقاء المصحف فى القاذورات والتلفظ بكلمات دالة على ذلك فهو كفر .

ومنها ما لا يدل على ذلك وهو قسمان : قسم يخرج إلى منزلة بين المنزلتين لا يحكم على صاحبها بالكفر لسائر أعماله ولا بالايمان لابهامه عدم التصديق ويعبر عنها بالكبائر .

ومنها مالا يخرج ككشف العورة والسفه ويسمى بالصغائر . وسنزيده بيانا فى المقصد الذى يتلوه .

تذنيب . فى تفصيل الكفار ، الانسان إما معترف بنبوة محمد « صلى الله تعالى عليه وسلم » أولا ، والثانى إما معترف بالنبوة فى الجملة وهم اليهود والنصارى وغيرهم ، وإما غير معترف بها وهو إما معترف بالقادر المختار وهم البراهمة ، أولا ، وهم الدهرية . ثم إنكارهم لنبوته « صلى الله عليه وسلم » إما عن عناد وإما عن اجتهاد . والمعترف بنبوته « عليه السلام » إما مخطىء فى أصل وسنبين أنه ليس بكافر ، أولا ، وهو إما عن برهان وهو ناج باتفاق ، أو عن تقليد وقد اختلف فيه ؛ فمن قال إنه ناج فلأن النبي (صلى الله عليه وسلم) حكم باسلام من لم يعلم منه ذلك وهم الاكثرون ومن قال إنه غير ناج فلأن التصديق بالنبوة يتضمن العلم بدلالة المعجزة ، وأنه يتضمن العلم بما يجب اعتقاده وإن لم يمكن له تنقيح الأدلة وتحريرها .

المقصد الرابع : فى أن مرتكب الكبيرة من أهل الصلاة مؤمن ، وقد تقدم بيانه فى مسألة حقيقة الايمان ، وغرضنا ههنا ذكر مذهب المخالفين والجواب عن شبهتهم .

ذهب الخوارج إلى أنه كافر ، والحسن البصرى إلى أنه منافق ، والمعتزله إلى أنه لا مؤمن ولا كافر . حجة الخوارج وجوه .

الأول : قوله تعالى : « ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون » قلنا . المراد من لم يحكم بشىء مما أنزل الله أصلا . أو هو التوراة بقرينة ماقبله وهو « إنا أنزلنا التوراة » الآية وأمتنا غير متعبدين بالحكم بها فيختص اليهود .

الثانى . « وهل يجازى إلا الكفور » . قلنا . متروك الظاهر إذ يجازى غير الكفور وهو المثاب ، ولقوله تعالى . « اليوم تجزى كل نفس بما كسبت » .

الثالث . قوله تعالى بعد إيجاب الحج . « ومن كفر فان الله غنى عن العالمين ». قلنا . المراد من جحد وجوبه

الرابع . « إن العذاب على من كذب وتولى » . قلنا . متروك الظاهر للاتفلق على عذاب شارب الخمر والزانى مع أنه غير مكذب لله تعالى ؛ بل اليهود والنصارى ، وربما يلزمهم التكذيب ، لكن فرق بين المكذب ومن يلزمه التكذيب.

الخامس . قوله تعالى . « فأنذرتكم نارا تلظى لايصليها إلا الأشقى الذى كذب وتولى » ، والفاسق يصلاها . قلنا . لعل ذلك نار خاصة .

السادس . قوله تعالى فى حق من خفت موازينه . « ألم تكن آياتى تتلى عليكم فكنتم بها تكذبون » ؟ . والفاسق ممن خفت موازينه . قلنا . بل ثقلت بالايمان .

السابع . « يوم تبيض وجوه وتسود وجوه » . والفاسق ممن وجهه مسود . قلنا . لانسلم أن كل فاسق كذلك بل هى واردة فى بعض الكفار لقوله . « أكفرتم بعد إيمانكم » .

الثامن . أنه من أصحاب المشأمة وقال تعالى . (والذين كفروا بآياتنا هم أصحاب المشأمة) . قلنا . هو من باب إيهام العكس ، وينتقض بالزانى والسارق ، مع عدم تكذيبهما

التاسع . (ومن كفر بعد ذلك فأولئك هم الفاسقون) . وأنه يقتضى حصر المبتدأ فى الخبر . قلنا . ممنوع لأن الكافر ابتداء كذلك .

العاشر . (إنه لاييأس من روح الله إلا القوم الكافرون) . والفاسق آيس من روح الله ، قلنا ممنوع للرجاء .

الحادى عشر : « إنك من تدخل النار فقد أخزيته » مع قوله : « إن الخزى اليوم والسوء على الكافرين » . قلنا : المفرد المحلى باللام لاعموم له ، أو المراد به الخزى الكامل .

الثانى عشر : « وأما من أوتى كتابه بشماله » الى قوله « إنه كان لايؤمن

بالله العظيم » . قلنا : ذكر قسمين لا يدل على عدم الثالث مع أن التخصيص ظاهر .

الثالث عشر : « ألا لعنة الله على الظالمين » . قلنا : يلزم تكفير الانبياء حيث اعترفوا بظلمهم .

الرابع عشر : قوله تعالى : « وأما الذين فسقوا فأواهم النار » الآية . قلنا : يقتضى أن كل فاسق مكذب بالقيامة وأنه باطل قطعا .

الخامس عشر : قوله تعالى : « يتساءلون عن المجرمين ماسلككم فى سقر » إلى قوله : « وكنا نكذب بيوم الدين » قلنا : قد مر جوابه .

السادس عشر : قوله تعالى : « وسيق الذين كفروا » الى قوله : « وسيق الذين اتقوا » . وقد مر مثله .

السابع عشر : قوله عليه السلام : « من ترك صلاة متعمدا فقد كفر » وقوله عليه السلام : (من مات ولم يحج فليمت ان شاء يهوديا وان شاء نصرانيا) . قلنا : الآحاد لا تعارض الاجماع .

الثامن عشر : ولاية الله وعداوته ضدان فلا واسطة بينهما وولاية الله إيمان فعداوته كفر قلنا : لا نسلم عدم الواسطة بين كل ضدين .

احتج من زعم أنه منافق بوجهين :—

الأول : قوله عليه الصلاة والسلام : (آية المنافق ثلاث : إذا وعد أخلف ، وإذا حدث كذب ، وإذا إئتمن خان) . قلنا : هو متروك الظاهر لأن من وعد غيره أن يخلع عليه خلعة نفيسة ثم أخلفه لم يخرج عن الايمان الى النفاق إجماعا

الثانى : أن من اعتقد أن فى هذا الجحر حية لم يدخل يده فيه فاذا زعم ذلك ثم أدخل يده فيه علم أنه قاله لا عن اعتقاده . قلنا : مضرة الحية عاجلة محققة بخلاف عقاب الذنب لانها آجلة إذ يجوز التوبة والعفو ، فافترقا .

احتج المعتزلة بوجهين : —

الأول : أن الفاسق ليس مؤمنا لما مر ، ولا كافرا بالاجماع لأنهم كانوا يقيمون

عليه الحد ولايقتلونه ولايحكمون بردته ويدفنونه فى مقابر المسلمين ،

وأيضا فيلزم بينونة المرأة بمجرد رمى الزوج إياها بالزنى من غير لعان وقضاء قاض ، لأنه إن صدق فهى كافرة ، وإن كذب فهو كافر . قلنا : هو مؤمن وقد مر الكلام فيه .

الثانى : ماقاله واصل بن عطاء لعمرو بن عبيد فرجع الى مذهبه وهو أن فسقه معلوم ، وإيمانه مختلف فيه ، فنترك المختلف فيه ، ونأخذ بالمتفق عليه . قلنا : قد مر أنه مؤمن قطعا ولاخلاف فيه ممن قبله بل قد أجمع على أنه إما مؤمن أو كافر فالقول بالواسطة خرق للاجماع فيكون باطلا .

المقصد الخامس : فى أن المخالف للحق من أهل القبلة هل يكفر أم لا ؟

جمهور المتكلمين والفقهاء على أنه لايكفر أحد من أهل القبلة والمعتزلة الذين قبل أبى الحسين تحامقوا فكفروا الأصحاب . فعارضه بعضنا بالمثل ، وقد كفر المجسمة مخالفوهم . وقال الاستاذ : كل مخالف يكفرنا فنحن نكفره ، وإلا فلا .

لنا : أن المسائل التى اختلف فيها أهل القبلة من كون الله تعالى عالما بعلم أو موجدا لفعل العبد أو غير متحيز ولافى جهة ونحوها لم يبحث النبي (صلى الله عليه وسلم) عن اعتقاد من حكم باسلامه فيها ولا الصحابة ولا التابعون ، فعلم أن الخطأ فيها ليس قادحا فى حقيقة الاسلام فان قيل : لعله (عليه السلام عرف منهم ذلك فلم يبحث عنها كما لم يبحث عن علمهم بعلمه وقدرته مع وجوب اعتقادها . قلنا : مكابرة ، والعلم والقدرة مما يتوقف عليه ثبوت نبوته فكان الاعتراف بها دليلا العلم بهما .

ولنذكر الآن ماكفر به بعض أهل القبلة ونتفصل عنها وفيه أبحاث :

الأول : كفرت المعتزلة فى أمور :

الأول : نفى الصفات لأن حقيقة الله ذات موصوفة بهذه الصفات فنكره جاهل بالله ، والجاهل بالله كافر . قلنا : الجهل بالله من بعض الوجوه لايكفر ،

وإلا لزم تكفير المعتزلة والأشاعرة بعضهم بعضا فيما اختلفوا فيه .

الثانى : إنكارهم إيجاد الله لفعل العبد ، وإنه كفر .

أما أولا: فلأنهم جعلوه غير قادر على فعل العبد وجعلوا العبد غير قادر على فعله تعالى فهو إثبات للشريك كما هو مذهب المجوس ،

وأما ثانيا : فللاجماع على التضرع الى الله فى أن يرزقهم الايمان وهم ينكرونه لأنهم يقولون : قد فعل الله من اللطف ما أمكن لوجوبه عليه . قلنا المجوس كفروا بغيره ، وخرق الاجماع ليس بكفر ، ثم من يلزمه الكفر ولا يعلم به لم قلتم أنه كافر ؟

الثالث : قولهم بخلق القرآن وفى الحديث الصحيح : (من قال : القرآن مخلوق فهو كافر) . قلنا : آحاد ، أو المراد بالمخلوق المختلق أى المفترى .

الرابع : قد أجمع من قبلهم على أن ماشاء الله كان ومالم يشأ لم يكن وهم ينكرونه . قلنا : نمنع الاجماع ، ونمنع كون مخالفه كافرا.

الخامس : قولهم : المعدوم شىء وانه تصريح بمذهب أهل الهيولى سيما نفاة الأحوال لأن ذاته عندهم وجوده . قلنا : والالزام غير الالتزام ، واللزوم غير القول به .

السادس : إنكارهم الرؤية وقد قال تعالى : (بل هم بلقاء ربهم كافرون) . قلنا : اللقاء مجاز فلعل المراد به لقاء ثواب الله ، فان المفسرين قالوا : المراد به الوصول إلى دار الثواب .

الثانى : تكفير المعتزلة الأصحاب بأمور :

الأول : إنكار كون العبد فاعلا لفعله لأنه سد باب إثبات الصانع إذ طريقه قياس الغائب على الشاهد . قلنا : قد تقدم لنا فى إثبات الصانع وجوه لا يحتاج فيها الى هذا القياس .

الثانى : نسبة فعل العبد الى الله تعالى يلزمه كونه فاعلا للقبائح فجاز اظهار

المعجزة على يد الكاذب ، وجاز الكذب عليه ، وفيه ابطال الشرائع بالكلية . قلنا : قد أجبنا عنه .

الثالث : إثبات الصفات قول بقدماء وقد كفر النصارى للقول بقدماء ثلاثة فكيف الستة أو السبعة ؟ قلنا قد مر جوابه .

الرابع : قولهم : القرآن قديم فانه يقتضى عدم كون المسموع قرآنا لحدوثه قطعا . قلنا : مشترك الالزام الا أن تقولوا : مانسمعه حكاية كلام الله فنقول مثله .

الثالث . قد كفر المجسمة بوجوه .

الأول : أن تجسيمه جهل به . وقد مر جوابه .

الثانى : أنه عابد لغير الله كعابد الصنم . قلنا : بل معتقد فى الله الخالق الرازق العالم القادر مالا يجوز عليه مما قد جاء به الشرع على تأويل ولم يؤوله بخلاف عابد الصنم .

الثالث : « لقد كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح بن مريم » وماذلك إلا لأنهم جعلوا غير الله إلها فلزم الشرك وهؤلاء كذلك . قلنا : ممنوع والمستند ماتقدم .

الرابع : قد كفر الروافض والخوارج بوجوه :ـ

الأول . أن القدح فى أكابر الصحابة تكذيب للرسول حيث أثنى عليهم وعظمهم . قلنا : لاثناء عليهم خاصة ولاهم داخلون فيه عندهم ، أو الثناء عليهم لشرط سلامة العاقبة ولم توجد عندهم .

الثانى : الاجماع على تكفير من كفر عظماء الصحابة . قلنا . هو لايسلم كونهم من أكابر الصحابة وعظمائهم

الثالث : قوله عليه السلام : (من قال لأخيه المسلم : ياكافر ، فقد باء به أحدهما) . قلنا : آحاد والمراد مع اعتقاد أنه مسلم فان من ظن بمسلم أنه يهودي

أو نصرانى فقال له : ياكافر ، لم يكن ذلك كفرا بالاجماع .

وسنزيد لهذا تحقيقا إذا فصلنا الفرق فى ذيل هذا الكتاب .

المرصد الرابع فى الامامة ومباحثها

عندنا من الفروع ، وانما ذكرناها فى علم الكلام تأسيا بمن قبلنا وفيه مقاصد.

المقصد الأول : فى وجوب نصب الامام ولابد من تعريفها أولا ،

قال قوم : الامامة رياسة عامة فى أمور الدين والدنيا ؛ ونقض بالنبوة

والأولى أن يقال : هى خلافة الرسول فى اقامة الدين بحيث يجب اتباعه على كافة الأمة، وبهذا القيد يخرج من ينصبه الامام فى ناحية ، والمجتهد ، والآمر بالمعروف، وإذا عرفت هذا فنقول : نصب الامام عندنا واجب علينا سمعا ، وقالت المعتزلة والزيدية : بل عقلا ، وقال الجاحظ : بل عقلا وسمعا ، وقالت الامامية والاسماعيلية : بل على الله ؛ الا أن الامامية أوجبوه لحفظ قوانين الشرع . والاسماعيلية .ليكون معرفا لله . وقالت الخوارج : لايجب أصلا : ومنهم من فصل ؛ فقال بعضهم : يجب عند الأمن دون الفتنة، وقال قوم . بالعكس .

لنا : أما عدم وجوبه على الله وعلينا عقلا فقد مر . وأما وجوبه علينا سمعا فلوجهين :

الأول : أنه تواتر اجماع المسلمين فى الصدر الأول بعد وفاة النبى (ﷺ) على امتناع خلو الوقت عن إمام ، حتى قال أبو بكر رضى الله عنه فى خطبته : ألا إن محمدا قد مات ؛ ولابد لهذا الدين ممن يقوم به ؛ فبادر الكل الى قبوله ، وتركوا له أهم الأشياء ؛ وهو دفن رسول الله ﷺ ، ولم يزل الناس على ذلك فى كل عصر الى زماننا هذا من نصب إمام متبع فى كل عصر ، فان قيل : لابد للاجماع من مستند ولو كان لنقل ، لتوفر الدواعى . قلنا : استغنى عن نقله بالاجماع أو كان من قبيل مالايمكن نقله من قرائن الأحوال التى لايمكن معرفتها

إلا بالمشاهدة والعيان لمن كان فى زمن النبي عليه السلام .

الثانى : أن فيه دفع ضرر مظنون وأنه واجب اجماعا .

بيانه . أنا نعلم علما يقارب الضرورة أن مقصود الشارع فيما شرع من المعاملات ، والمناكحات والجهاد ، والحدود ، والمقاصات ، واظهار شعار الشرع فى الأعياد والجمعات انما هو مصالح عائدة الى الخلق معاشا ومعادا ، وذلك لا يتم الا بامام يكون من قبل الشارع يرجعون اليه فيما يعن لهم ، فانهم – مع اختلاف الأهواء ، وتشتت الآراء ، ومابينهم من الشحناء – قلما ينقاد بعضهم لبعض فيفضى ذلك الى التنازع والتواثب ، وربما أدى الى هلاكهم جميعا ، ويشهد له التجربة ، والفتن القائمة عند موت الولاة الى نصب آخر بحيث لو تمادى لعطلت المعايش ، وصار كل أحد مشغولا بحفظ ماله ونفسه تحت قائم سيفه وذلك يؤدى الى رفع الدين وهلاك جميع المسلمين ؛ فان قيل : وفيه اضرار ، وأنه منفى بقوله عليه السلام : « لاضرر ولاضرار فى الأسلام » ، وبيانه من ثلاثة أوجه :

الأول : تولية الانسان على من هو مثله ليحكم عليه فيما يهتدى اليه وفيما لايهتدى إضرار به لامحالة .

الثانى : قد يستنكف عنه بعضهم كما جرت به العادة ، فيفضى الى الفتنة.

الثالث : أنه لايجب عصمته كما سيأتى ، فيتصور منه الكفر والفسوق ، فان لم يعزل أضر بالأمة بكفره وفسقه ، وإن عزل أدى الى الفتنة . قلنا : الاضرار اللازم من تركه أكثر بكثير . ودفع الضرر الأعظم عند التعارض واجب

احتج المانع بوجوه :

الأول : توفر الناس على مصالحهم مما يحث عليه طباعهم وأديانهم فلا حاجة الى نصب من يتحكم عليهم فيما يستقلون به ، ويدل عليه انتظام أحوال العربان والبوادى الخارجين عن حكم السلطان .

الثانى : الانتفاع بالامام إنما يكون بالوصول اليه ولايخفى تعذر وصول

آحاد الرعية اليه فى كل مايعن لهم من الأمور الدنيوية عادة .

الثالث : للامامة شروط قلما توجد فى كل عصر ، فان أقاموا فاقدها لم يأتوا بالواجب ، وإلا يقيموه فقد تركوا الواجب . والجواب

عن الأول : أنه وإن كان ممكنا عقلا فممتنع عادة لما يرى من ثوران الفتن والاختلافات عند موت الولاة . ولذلك صادفنا العربان والبوادى كالذئاب الشاردة والأسود الضارية لايبقى بعضهم على بعض ، ولا يحافظ فى الغالب على سنة ولا فرض ، وليس تشوفهم الى العمل بموجب دينهم غالبا ، ولذلك قيل : مايزع السلطان أكثر مما يزع القرآن ، وقيل السيف والسنان، يفعلان مالايفعل البرهان .

وعن الثانى : لانسلم أن الانتفاع بالامام إنما يكون بالوصول اليه ، بل بوصول أحكامه وسياسته ، ونصبه من يرجعون اليه .

وعن الثالث : أن تركهم لنصبه لتعذره وعدم شرط الامامة ليس تركا للواجب ، إذ لا وجوب .

ثم قال الموجبون : إن أصل دفع المضرة واجب قطعا . فكذلك المضرة المظنونة ، وذلك مثل أن يعرف الانسان أن كل مسموم يجب اجتنابه ثم يظن أن هذا الطعام مسموم فان العقل الصريح يقضى بوجوب اجتنابه ، وكذا من علم أن الحائط الساقط لايجوز الوقوف تحته ، ثم ظن أن هذا الحائط يسقط ، فالعقل الصريح يقضى بوجوب ألايقف تحته. والجواب منع حكم العقل

احتج الموجب على الله : بأنه لطف ، لكون العبد معه أقرب الى الطاعة وأبعد عن المعصية ، واللطف واجب عليه تعالى .

والجواب :- بعد منع وجوب اللطف — أن اللطف انما يحصل بإمام ظاهر قاهر ، وأنتم لاتوجبونه ، فالذى توجبونه ليس بلطف ، والذى هو لطف لاتوجبونه .

حجة الخوارج : ان نصبه يثير الفتنة ، لأن الأهواء مختلفة ، فيدعى كل قوم إمامة شخص وصلوحه لها دون الآخر ، فيقع التشاجر والتناجز ، والتجربة شاهدة بذلك . والجواب : أنه يجب عندنا تقديم الأعلم ، فان تساويا فالأورع ، وإن تساويا فالأسن ، وبذلك تندفع الفتنة .

وأما الفارقون منهم فقالوا تارة : هو حال الفتنة يزيدها ، وتارة : حال الأمن لاحاجة اليه .

المقصد الثانى : فى شروط الامامة . الجمهور على أن أهل الأمامة مجتهد فى الأصول والفروع ليقوم بأمور الدين ذو رأى ليقوم بأمور الملك شجاع ليقوى على الذب عن الحوزة ، وقيل لايشترط هذه الصفات لأنها لاتوجد فيكون اشتراطها عبثا أو تكليفا بما لايطاق ، ومستلزما للمفاسد التى يمكن دفعها بنصب فاقدها ، نعم يجب أن يكون عدلا لئلا يجور ، عاقلا ليصلح للتصرفات ، بالغا لقصور عقل الصبى ، ذكرا إذ النساء ناقصات عقل ودين ، حرا لئلا يشغله خدمة السيد ولئلا يحتقر فيعصى ، فهذه الصفات شروط بالاجماع ،

وههنا صفات فى اشتراطها خلاف :

الأولى : أن يكون قرشيا ، ومنعه الخوارج وبعض المعتزلة . لنا : قوله عليه السلام : « الأئمة من قريش » ثم إن الصحابة عملوا بمضمون هذا الحديث وأجمعوا عليه فصار قاطعا .

احتجوا بقوله عليه السلام . « السمع والطاعة ولو عبداً حبشيا »

قلنا : ذلك فيمن أمره الامام على سرية أو غيرها .

الثانية : أن يكون هاشميا ، شرطه الشيعة .

الثالثة : أن يكون عالما بجميع مسائل الدين ، وقد شرطه الأمامية .

الرابعة . ظهور المعجزة على يده ، إذ به يعلم صدقه فى دعوى الامامة والعصمة ، وبه قال الغلاة ، ويبطل الثلاثة . أنا ندل على خلافة أبى بكر ولا

يجب له شيء مما ذكر .

الخامسة . أن يكون معصوما ، شرطها الامامية والاسماعيلية ويبطله . أن أبا بكر لاتجب عصمته اتفاقا . احتجوا بوجهين .

الأول : أن الحاجة الى الامام إما للتعليم ولو جاز جهله لما صلح لذلك ، واما لجواز الخطأ على غيره فى الأحكام ؛ فلو جاز عليه أيضا لم يحصل الغرض .

الجواب. منع كون الحاجة اليه لأحدهما ، بل لما تقدم .

الثانى . قوله تعالى (لاينال عهدى الظالمين) وغير المعصوم ظالم فلا يناله عهد الامامة . الجواب . لانسلم أن الظالم من ليس بمعصوم ، بل من ارتكب معصية مسقطة للعدالة مع عدم التوبة والاصلاح .

المقصد الثالث . فيما يثبت به الأمامة وأنها تثبت بالنص من الرسول ومن الامام السابق بالاجماع ، وتثبت ببيعة أهل الحل والعقد خلافا للشيعة .

لنا .ثبوت امامة أبى بكر بالبيعة كما سيأتى ، احتجوا بوجوه .

الأول . الأمامة نيابة الله تعالى والرسول فلا تثبت بقول الغير ، قلنا . ذلك دليل لنيابة الله ورسوله نصباه علامة لحكمهما بها كعلامات سائر الاحكام .

الثانى . لاتصرف لأهل البيعة فى غيرهم فلا يصير فعلهم حجة على من عداهم . قلنا . لما كان أمارة من جهة الله ورسوله يسقط هذا الكلام .

وأيضا . فينتقض بالشاهد والحاكم إذ يجب اتباعهما لجعل الشارع قولهما دليلا على حكم الله وإن كانا لاتصرف لهما فى المشهود عليه والمحكوم عليه .

الثالث . أن القضاء أمر جزئى ولاينعقد بالبيعة فكيف الامامة العظمى ؟ قلنا لانسلم عدم انعقاد القضاء بالبيعة للخلاف فيه ، وإن سلم ، فذلك عند وجود الامام لامكان الرجوع اليه فى هذا المهم ، وأما عند عدمه فلا بد من القول بانعقاده بالبيعة تحصيلا للمصالح المنوطة به ودرءاً للمفاسد المتوقعة دونه

الرابع . إذ ربما تبايع أقوام على أئمة فى بلد أو بلاد فيؤدى الى الفتنة ويعود

نفعه ضرا .

الخامس . — وهو عمدتهم — أن العصمة والعلم بجميع مسائل الدين وعدم الكفر شرط ولا يعلمها أهل البيعة ، وقد مر جوابهما .

وإذا ثبت حصول الامامة بالاختيار والبيعة فاعلم أن ذلك لا يفتقر إلى الاجماع إذ لم يقم عليه دليل من العقل أو السمع بل الواحد والاثنان من أهل الحل والعقد كاف لعلمنا أن الصحابة مع صلابتهم فى الدين اكتفوا بذلك ، كعقد عمر لأبى بكر ، وعقد عبد الرحمن بن عوف لعثمان ، ولم يشترطوا اجتماع من فى المدينة فضلا عن إجماع الأمة . هذا ولم ينكر عليه أحد وعليه انطوت الأعصار إلى وقتنا هذا ، وقال بعض الأصحاب . يجب كون ذلك بمشهد بينة عادلة كفا للخصام فى ادعاء من يزعم عقد الامامة له سرا قبل من عقد له جهرا ، وهذا من المسائل الاجتهادية ، ثم اذا اتفق التعدد تفحص عن المتقدم فأمضى ولو أصر الآخر فهو من البغاة ، ولا يجوز العقد لامامين فى صقع متضايق الأقطار أماق متسعها بحيث لا يسع الواحد تدبيره فهو محل الاجتهاد

وللأمة خلع الامام بسبب يوجبه وإن أدى الى الفتنة احتمل أدنى المضرتين

تذنيب : قال الجارودية من الزيدية : الامامة شورى فى أولاد الحسن والحسين ، فكل فاطمى خرج بالسيف داعيا إلى الحق وكان عالما شجاعا فهو إمام ؛ فلذلك جوزوا تعدد الأئمة وهو خلاف الاجماع .

المقصد الرابع : فى الامام الحق بعد رسول الله ﷺ وهو عندنا ابو بكر ، وعند الشيعة على رضى الله عنهما . لنا وجهان :

الأول : أن طريقه إما النص أو الاجماع ، أما النص فلم يوجد لما سيأتى ، وأما الاجماع فلم يوجد على غير ابى بكر اتفاقا

الثانى . الاجماع على أحد الثلاثة ابى بكر وعلى والعباس ثم انهما لم ينازعا أبا بكر ، ولو لم يكن على الحق لنازعاه كما نازعا على معاوية لأن العادة تقضى

بالمنازعة فى مثل ذلك ، ولأن ترك المنازعة مع إمكانها مخل بالعصمة . وأنتم توجبونها ؛ لايقال : لانسلم الامكان لأنا نقول : على فى غاية الشجاعة، وفاطمة مع علو منصبها زوجته، والحسن والحسين ولداه ، والعباس مع علو منصبه معه روى أنه قال : أمدد يدك أبايعك حتى يقول الناس بايع عم رسول الله ابن عمه فلا يختلف فيك اثنان ، والزبير مع شجاعته كان معه حتى قيل : إنه سل السيف وقال : لا أرضى بخلافة أبى بكر . وقال أبو سفيان : أرضيتم يابنى عبد مناف أن يلى عليكم تيمى والله لأملأن الوادى خيلا ورجلا . وكرهت الأنصار خلافة أبى بكر فقالوا : منا أمير ومنكم أمير ؛ ولو كان على أمامة على نص جلى لأظهروه قطعا . وكيف !! وأبو بكر عندهم شيخ ضعيف جبان . لا مال له ولا رجال . ولا شوكة . وكلام الشيعة يدور على أمور :—

أحدها : أن الامام يجب أن يكون معصوما لما مر ، وأبو بكر لم يكن معصوما اتفاقا لما سنذكره . والجواب : منع وجوب العصمة ، وقد تقدم

وثانيها : البيعة لاتصلح طريقا الى اثبات الامامة ؛ وإمامة أبى بكر إنما تستند اليها اتفاقا .   الجواب : مامر

وثالثها : على أفضل الخلائق ، ولا يجوز إمامة المفضول . وسيأتى تقريرا وجوابا .

ورابعها : نفى أهلية الامامة عن أبى بكر ، لوجوه :

الأول : أنه كان ظالما . وقال تعالى : « لاينال عهدى الظالمين » بيان كونه ظالما : أنه كان كافرا قبل البعثة ، وقد قال تعالى: «والكافرون هم الظالمون» وأيضا فنع فاطمة إرثها لفدك وقد كانت مستحقة لنصفها لأنه قال تعالى: «وان كانت واحدة فلها النصف » وفاطمة معصومة لقوله تعالى : « إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت » فى معرض الامتنان والتعظيم ، ولقوله

عليه السلام : « فاطمة بضعة منى » وانه عليه السلام معصوم فكذا بضعته ، فتكون صادقة فى دعواها الارث . قلنا : شرائط الامامة ماتقدم وكان مستجمعا لها ، يدل عليه كتب السير والتواريخ ، ولا نسلم كونه ظالما . قولهم : كان كافرا قبل البعثة تقدم الكلام فيه . قولهم : خالف الآية فى منع الارث . قلنا : لمعارضتها بقوله عليه السلام : « نحن معاشر الأنبياء لانورث، ماتركناه صدقة » حجية خبر الواحد والترجيح مما لاحاجة بنا اليه ، لأنه كان حاكما بما سمعه من رسول الله ، وعلم دلالته على ماحمله عليه ، لانتفاء الاحتمالات بقرينة الحال . قولهم : فاطمة معصومة ، قلنا : ممنوع ، لأن أهل البيت يتناول أزواجه وأقرباءه كما رواه الضحاك ، ولم يكونوا معصومين . وقوله عليه السلام : « بضعة منى » مجاز قطعا . وعصمة النبى قد تقدم مافيها ولا يجب مساواة البعض الجملة . فان قيل : ادعت أنه نحلها وشهد على والحسن والحسين وأم كلثوم فرد أبو بكر شهادتهم . قلنا : أما الحسن والحسين فللفرعية . وأما على وأم كلثوم فلقصورهما عن نصاب البينة . ولعله لم ير الحكم بشاهد ويمين ، لأنه مذهب كثير من العلماء

الثانى : لم يوله النبى عليه السلام شيئا فى حال حياته وحيث بعثه إلى مكة ليقرأ سورة براءة على أهلها عزله باتباعه عليا وقال : لايبلغ عنى الا رجل منى ولم يره أهلا لتبليغ ذلك ، فأنى يكون أهلا للامامة العظمى ؟ ! . قلنا : بل أمره على الحجيج سنة تسع ، وأمره بالصلاة بالناس فى مرضه ، وانما اتبعه عليا ، لأن عادة العرب فى أخذ العهود أن يتولاه الرجل بنفسه أو أحد من بنى عمه ، ولم يعزله عما ولاه من أمر الحجيج . قولهم : عزله عن الصلاة ، كذب ، ومانقلوه فيه مختلق ، والروايات متعاضدة على ذلك

الثالث : شرط الامام أن يكون أعلم الأمة ، بل عالما بجميع الأحكام كما مر ؛ ولم يكن أبو بكر كذلك لأنه أحرق فجاءة بالنار وكان يقول : أنا مسلم

وقطع يسار السارق وهو خلاف الشرع ، وقال لجدة سألته عن ميراثها: لا أجد لك فى كتاب الله وسنة رسوله، ارجعى حتى أسأل الناس ، فأخبر أن رسول الله جعل لها السدس . قلنا : الأصل ممنوع ، وإنما الواجب الاجتهاد ، ولا يقتضى كون جميع الاحكام عتيدة عنده ، وأنه مجتهد : إذ مامن مسألة — فى الغالب — إلا وله فيها قول مشهور عند أهل العلم . واحراق لجاءة لاجتهاده وعدم قبول توبته ، لأنه زنديق ، ولا تقبل توبة الزنديق فى الأصح . وأما قطع اليسار فلعله من غلط الجلاد ، أو رآه فى الثالثة وهو رأى الأكثر . ووقوفه فى مسألة الجدة ورجوعه الى الصحابة : لأنه غير بدع من المجتهد البحث عن مدارك الاحكام

الرابع : عمر — مع أنه حميمه وناصره ، وله العهد من قبله — قد ذمه حيث شفع اليه عبد الرحمن بن أبى بكر فى الحطيئة ، فقال : دويبة سوء، وهو خير من أبيه ، وأنكر عليه عدم قتل خالد بن الوليد حيث قتل مالك بن نويرة وتزوج بزوجته وقال . لئن وليت الأمر لأقيدنك به . وقال : إن بيعة أبى بكر كانت فلتة وقى الله شرها ، فمن عاد إلى مثلها فاقتلوه . قلنا : نسبة الذم إليه من الأكاذيب الباردة : فإن عمر — مع كمال عقله وكانت إمامته بعهد أبى بكر إليه والقدح فى أبى بكر قدح فى إمامته — كيف يتصور منه ذلك ؟ وإنكاره قتل خالد من إنكار المجتهدين بعضهم على بعض فيما أدى إليه اجتهادهم وأما قوله فى بيعة أبى بكر فمعناه أن الاقدام على مثله بلا مشاورة الغير وتحصيل الاتفاق منه ، مظنة للفتنة ، فلا يقدمن عليه أحد . على أنى أقدمت عليه فسلمت وتيسر الأمر بلا تبعة ، ثم إنك خبير بأن أمثال هذه لا تعارض الاجماع على إمامته المستلزم للاجماع على أهليته للامامة .

وخامسها : ادعاء النص على إمامة على إجمالا وتفصيلا .

أما إجمالا فقالوا : نعلم وجود نص جلى وإن لم يبلغنا بعينه ، لوجهين :—

الأول : أن عادة الرسول تقضى باستخلافه على الأمة عند غيبته عنهم ؛ كما كان يستخلف على المدينة عند نهوضه للغزوات ، ولايخل بذلك ألبتة ولا يترك أهل البلد فوضى ، فكيف يجوز أن يخلى الأمة بأجمعها عندالغيبةالكبرى التى لارجوع بعدها بلا إمام ؟! . وأيضا شفقته على الأمة معلومة ، وعلمهم فى أمر خسيس كقضاء الحاجة دقائق آدابه ، فكيف لايعين لهم من يصلح حالهم به معاشا ومعادا .

الجواب : أنه لما علم أن الصحابة يقومون بذلك ، ولايخلون به ، لم يفعل ذلك لعدم الحاجة إليه . ثم عدم النص معلوم قطعا ، لأنه لو وجد لتواتر ولم يمكن ستره عادة . وأيضا لو وجد نص جلى على إمامة على لمنع به غيره عن الامامة ، كما منع أبو بكر الانصار بقوله «عليه السلام» : «الأئمة من قريش» مع كونه خبر واحد فأطاعوه وتركوا الامامه لأجله ، فكيف يتصورأن يوجد نص جلى متواتر فى على وهو بين قوم لايعصون خبر الواحد فى ترك الأمامة وشأنهم فى الصلابة فى الدين مايشهد به بذلهم الأموال والأنفس ومهاجرتهم الأهلوالوطن ، وقتلهم الأولاد والآباء والأقارب فى نصرةالدين ؛ ثم لايحتج عليهم بذلك بل ولايقول أحد منهم عند طول النزاع فى أمر الامامة مابالكم تتنازعون والنص قد عين فلانا ؟ . ولو زعم زاعم أنه فعل ذلك فلم يقبلوه كان مباهتا منكرا للضرورة .

وأما تفصيلا فللكتاب والسنة ، أما الكتاب فمن وجهين :—

الأول : « وأولو الأرحام بعضهم أولى ببعض فى كتاب الله » والآية عامة فى الأمور كلها لصحة الأستثناء ومنها الأمامة ، وعلى من أولىالأرحام دون أبى بكر .

والجواب : منع العموم ؛ وصحة الاستثناء معارض بصحةالتقسيم .

الثانى : « إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة

ويؤتون الزكاة وهم راكعون » والولى إما المتصرف ، وإما الناصر تقليلا الاشتراك ، والناصر غير مراد لعموم النصرة ، قال تعالى : « والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض » . فهو المتصرف ، والمتصرف فى الأمة هو الامام . وأجمع أئمة التفسير أن المراد على وللاجماع على أن غيره غير مراد .

والجواب : أن المراد هو الناصر والأدل على أمامته حال حياة الرسول . ولأن ماتكرر فيه صيغ الجمع كيف يحمل على الواحد ؟ . ولأن ذلك غير مناسب لما قبلها . وهو قوله : « ياأيها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى أولياء بعضهم اولياء بعض » . وما بعدها وهو قوله : « ومن يتول الله ورسوله والذين آمنوا فان حزب الله هم الغالبون »

وأما السنة فمن وجوه : —

الأول : خبر الغدير . وهو أنه عليه السلام أحضر القوم وقال لهم : ألست أولى بكم من أنفسكم ؟ قالوا : بلى ، قال : فمن كنت مولاه فعلى مولاه . اللهم وال من والاه . وعاد من عاده . وانصر من نصره وأخذل من خذله وجه الاستدلال . أن المراد بالمولى هو الأولى ليطابق مقدمة الحديث . ولأنه يقال للمعتق ، والمعتق ، وابن العم ، والجار ، والحليف ، والناصر ، والأولى بالتصرف والستة الأولى غير مرادة قطعا ولأنها تشترك فى الولاية فيجب الحمل عليها دفعا للاشتراك .

الجواب : منع صحة الحديث ودعوى الضرورة مكابرة . كيف ولم ينقله أكثر أصحاب الحديث !! ولان عليا لم يكن يوم الغدير مع النبي . فأنه كان باليمن وإن سلم فرواته لم يرووا مقدمة الحديث . والمراد بالمولى : الناصر . بدليل اخر الحديث ، ولأن مفعل بمعنى أفعل لم يذكره أحد والجواز هو أولى من كذا دون مولى من كذا ، وأولى الرجلين أو الرجال دون مولى . وإن سلم فأين الدليل على أن المراد الأولى بالتصرف والتدبير ، بل فى أمر من

الأمور كما قال الله تعالى: « أن أولى الناس بابراهيم للذين اتبعوه » وتقول التلامذة : نحن أولى باستاذنا ، ويقول الاتباع : نحن أولى بسلطاننا ؛ ولصحة الاستفسار والتقسيم .

الثانى : قوله عليه السلام :«أنت منى بمنزلة هرون من موسى» ومن المنازل الثابتة لهرون . استحقاقه للقيام مقامه بعد وفاته لو عاش إلا أن ذلك كان له بحكم المنزلة فى النبوة وانتفى ههنا بدليل الاستثناء .الجواب : منع صحة الحديث. أو المراد استخلافه على قومه فى قوله : أخلفنى فى قومى لاستخلافه على المدينة ولايلزم دوامه بعد وفاته ، ولايكون عدم دوامه عزلا له ، ولاعزله إذا انتقل إلى مرتبة أعلى وهو الاستقلال بالنبوة منفرا ، كيف والظاهر متروك!!! الآن من منازل هرون كونه أخا ونبيا . هذا ، ونفاذ أمر هرون بعد وفاة موسى لنبوته لاللخلافة وقد نفى النبوة فيلزم نفى مسببه .

الثالث : قوله عليه السلام:«سلموا على على بأمرة المؤمنين» الجواب : منع صحة الحديث القاطع المتقدم وكذا قوله «أنت أخى ووصيي وخليفتى من بعدى وقاضى دينى» وقوله :« إنه سيد المسلمين وأمام المتقين وقائد الغر المحجلين » وبعد الأجوبة المفصلة فهذه النصوص معارضة بالنصوص الدالة على أمامة أبى بكر رضى الله عنه وهى من وجوه :—

الاول قوله تعالى :— (وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم فى الأرض) وأقل الجمع ثلاثة ووعد الله حق . ولم يوجد إلا خلافة الخلفاء الاربعة فهى التى وعد الله بها

الثانى قوله تعالى : (قل للمخلفين من الأعراب ستدعون إلى قوم أولى بأس شديد تقاتلونهم أو يسلمون) وليس الداعى محمدا لقوله تعالى : سيقول المخلفون إلى قوله قل لن تتبعونا . ولا عليا لأنه لم يتفق له قتال لطلب الاسلام . ولا من بعده لأنهم عندنا ظلمة وعندهم كفار . فلا يليق

بهم قوله: (فان تطيعوا يؤتكم الله أجرا حسنا) فهو أحد الخلفاء الثلاثة . ويلزم خلافة أبى بكر لعدم القائل بالفصل .

الثالث : لو كانت أمامة أبى بكر باطلة لما كان معظما عند الله ، لكنه معظم وأفضل الخلق عنده وسنزيده شرحا

الرابع : كانت الصحابة وعلى يقولون له : ياخليفة رسول الله ، وقد قال تعالى فيهم « أولئك هم الصادقون »

الخامس : لوكانت الامامة حق على ولم تعنه الأمة عليه، لكانوا شر الأمم، لكنهم خير أمة يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر .

السادس : قوله عليه السلام : (اقتدوا بالذين من بعدى أبى بكر وعمر) ، وأقل مراتب الأمر الجواز . قالت الشيعة : هذا خبر واحد . قلنا : ليس أقل من خبر الطير والمنزلة ، وهم يدعون فيما يوافق مذهبهم التواتر وفيما يخالفه الآحاد تحكما .

السابع : قوله عليه السلام : (الخلافة بعدى ثلاثون سنة ، ثم تصير ملكا عضوضا) .

الثامن : أنه ﷺ استخلف أبا بكر فى الصلاة وماعزله فيبقى إماما فيها ، فكذا فى غيرها ، إذ لاقائل بالفصل ، ولذلك قال على رضى الله عنه : قدمك رسول الله فى أمر ديننا ، أفلا نقدمك فى أمر دنيانا ؟

(تذنيب) إمامة الأئمة الثلاثة تعلم مايثبت منها ببعض الوجوه المذكورة، وطريقه فى حق عمر نص أبى بكر ، وفى حق عثمان وعلى البيعة .

المقصد الخامس : فى أفضل الناس بعد رسول الله ، هو عندنا وأكثر قدماء المعتزلة أبوبكر رضى الله عنه ؛ وعند الشيعة وأكثر متأخرى المعتزلة على . لنا وجوه:—

الأول : قوله تعالى : « وسيجنبها الأتقى ، الذى يؤتى ماله يتزكى » ؛

قال أكثر المفسرين — واعتمد عليه العلماء — : إنها نزلت فى أبى بكر ، فهو أكرم عند الله لقوله تعالى : « إن أكرمكم عند الله أتقاكم » وهو الأفضل . وأيضا فقوله : « ومالأحد عنده من نعمة تجزى » يصرفه عن على ، إذ عنده نعمة التربية وهى نعمة تجزى .

الثانى . قوله عليه السلام : (اقتدوا بالذين من بعدى أبى بكروعمر) عم الأمر فيدخل فى الخطاب على وهو يشعر بالأفضلية ، إذ لايؤمر الأفضل ولاالمساوى بالاقتداء سيما عندهم .

الثالث . قوله عليه السلام لأبى الدرداء : (والله ماطلعت شمس ولا غربت بعدالنبيين والمرسلين على رجل أفضل من أبى بكر) .

الرابع . قوله عليه السلام لأبى بكر وعمر : (هما سيدا كهول أهل الجنة ماخلا النبيين والمرسلين) .

الخامس . قوله عليه السلام : (ماينبغى لقوم فيهم أبو بكر أن يتقدم عليه غيره) .

السادس : تقديمه فى الصلاة ، مع أنها أفضل العبادات ، وقوله : (يأبى الله ورسوله إلا أبابكر)

السابع . قوله عليه السلام : (خير أمتى أبو بكر ثم عمر) .

الثامن . قوله عليه السلام : (لوكنت متخذاخليلا - دون ربى — ، لاتخذت أبابكر خليلا ، ولكن هو شريكى فى دينى ، وصاحبى الذى أوجبت له صحبتى فى الغار ، وخليفتى فى أمتى) .

التاسع . قوله عليه السلام : (وأين مثل أبى بكر ؟ كذبنى الناس وصدقنى وآمن بى ، وزوجنى ابنته ، وجهزنى بماله ، وواسانى بنفسه ، وجاهد معى ساعة الخوف)

العاشر . قول على رضى الله عنه : (خير الناس — بعد النبيين —

أبو بكر ثم عمر ثم الله أعلم. وقوله إذ قيل له ماتوصى ؟ ما أوصى رسول الله حتى أوصى ، ولكن إن أراد الله بالناس خيرا جمعهم على خيرهم كما جمعهم — بعد نبيهم — على خيرهم . لهم فيه مسلكان.

المسلك الأول : مايدل عليه إجمالا وهو وجوه .

الأول : آية المباهلة . وجه الاحتجاج : أن قوله : « وأنفسنا » لم يرد به نفس النبي ، بل المراد به على ، دلت عليه الاخبار الصحيحة ، وليس نفس على نفس محمد ، فالمراد المساواة ، فترك العمل به فى فضيلة النبوة وبقى حجة فى الباقى ، وقد يمنع أن المراد على ، بل جميع قراباته ، وخدمه داخلون فيه ، يدل عليه صيغة الجمع .

الثانى : خبر الطير وهو قوله : اللهم ائتنى بأحب خلقك إليك يأكل معى هذا الطير ، فأتى على . والمحبة من الله كثرة الثواب والتعظيم . وأجيب بأنه لايفيد كونه أحب اليه فى كل شىء لصحة التقسيم ، وإدخال لفظ الكل والبعض.

الثالث : قوله عليه السلام فى ذى الثدية : (يقتله خير الخلق) ، وقد قتله على ، وأجيب بأنه مباشر قتله ، فيكون من باشره من أصحابه خيرا منه ، وأيضا فخصوص بالنبي ، ويضعف حينئذ عمومه للباقى .

الرابع : قوله عليه السلام : (أخي ووزيرى وخير من أتركه بعدى يقضى دينى ، وينجز وعدى ، على بن أبى طالب) . وأجيب بأنه يدل على أنه خير من يتركه قاضيا ومنجزا ، فلا يتناول الكل .

الخامس : قوله عليه السلام لفاطمة : (أما ترضين أنى زوجتك من خير أمتى ؟) . وأجيب بأنه لايلزم كونه خيرا من كل وجه، ولعل المراد خيرهم لها

السادس : قوله عليه السلام : (خير من أتركه بعدي على) ، وأجيب بما مر .

السابع : قوله عليه السلام : (أنا سيد العالمين ، وعلى سيد العرب).

أجيب: بأن السيادة الارتفاع لا الأفضلية ، وإن سلم فهو كالخبر لاعموم له .

الثامن: قوله عليه السلام لفاطمة : (إن الله اطلع على أهل الأرض واختار منهم أباك فاتخذه نبيا ، ثم اطلع ثانية واختار منهم بعلك) . وأجيب بأنه لاعموم فيه ، فلعله أختاره للجهاد ، أو لبعلية فاطمة .

التاسع: أنه عليه السلام لما آخى بين الصحابة ، اتخذه أخا لنفسه . قيل لادلالة ، إذ لعل ذلك لزيادة شفقته عليه للقرابة وزيادة الألفة والخدمة .

العاشر : قوله عليه السلام بعد ما بعث أبا بكر وعمر إلى خيبر فرجعا منهزمين : «لأعطين الراية اليوم رجلا يحب الله ورسوله ، ويحبه الله ورسوله كرارا غير فرار» وأعطاها عليا . وذلك يدل على أن ما وصفه به لم يوجد فى غيره . فقيل : نفى المجموع لايجب أن يكون بنفى كل جزء منه ، بل يجوز أن يكون بنفى كونه كرارا غير فرار ، ولايلزم حينئذ الأفضلية مطلقا .

الحادى عشر : قوله تعالى فى حق النبي : «فإن الله هو مولاه وجبريل وصالح المؤمنين» ، والمراد بصالح المؤمنين على ، كما نقله كثير من المفسرين . فقيل : معارض بما عليه الاكثر من العموم، وقوم : من أن المراد أبو بكر وعمر

الثانى عشر قوله عليه السلام : «من أراد أن ينظر إلى آدم فى علمه ، وإلى نوح فى تقواه ، وإلى ابراهيم فى حلمه ، وإلى موسى فى هيبته ، وإلى عيسى فى عبادته ، فلينظر إلى ابن أبى طالب» ، فقد ساواه بالأنبياء ، وهم أفضل من سائر الصحابة إجماعا . وأجيب بأنه تشبيه ولا يدل على المساواة وإلا كان على أفضل من الانبياء : لمشاركته الكل فى فضيلته ، واختصاصه بفضيلة الآخرين ، والاجماع على أن الأنبياء أفضل من الأولياء .

المسلك الثانى : مايدل عليه تفصيلا : وهو أن فضيلة المرء على غيره إنما تكون بما له من الكمالات ، وقد اجتمع فى على منها ماتفرق فى الصحابة ، وهى أمور :

الأول : العلم ، وعلى أعلم الصحابة ، لأنه كان فى غاية الذكاء والحرص على التعلم ؛ ومحمد صلى الله عليه وسلم أعلم الناس وأحرصهم على إرشاده ؛ وكان فى صغره فى حجره ، وفى كبره ختناً له ، يدخل عليه كل وقت ؛ وذلك يقتضى بلوغه فى العلم كل مبلغ . وأما أبو بكر فاتصل بخدمته فى كبره وكان يصل إليه فى اليوم مرة أو مرتين، ولقوله عليه السلام : « أقضاكم على » والقضاء يحتاج إلى جميع العلوم ، فلا يعارضه نحو : (أفرضكم زيد ، وأقرؤكم أبى) ؛ ولقوله تعالى : (وتعيها أذن واعية) ، وأكثر المفسرين على أنه على .ولأنه نهى عمر عن رجم من ولدت لستة أشهر ، وعن رجم الحاملة ؛ فقال عمر (لولا على لهلك عمر !!) ؛ ولقول على : (لو كسرت لى الوسادة ثم جلست عليها لقضيت بين أهل التوراة بتوراتهم ، وبين أهل الانجيل بانجيلهم ، وبين أهل الزبور بزبورهم ، وبين أهل الفرقان بفرقانهم ؛ والله مامن آية نزلت فى بر ، أو بحر ، أو سهل ، أو جبل ، أو سماء ، أو أرض، أوليل، أونهار ، إلا وأنا أعلم فيمن نزلت ، وفى أى شيء نزلت) ولأن عليا ذكر فى خطبته من أسرار التوحيد والعدل والنبوة والقضاء والقدر مالم يقع مثله فى كلام الصحابة ولأن جميع الفرق ينتسبون اليه فى الأصول والفروع، وكذا المتصوفة فى علم تصفية الباطن ، وابن عباس رئيس المفسرين تلميذه ، وكان فى الفقه والفصاحة فى الدرجة القصوى ، وعلم النحو إنما ظهر منه ، وهو الذى أمر أبا الأسود الدؤلى بتدوينه، وكذا علم الشجاعة وممارسة الأسلحة، وكذا علم الفتوة والأخلاق

الثانى : الزهد ، اشتهر عنه أنه ــ مع اتساع أبواب الدنيا عليه ــ ترك التنعم وتخشن فى المآكل والملابس ، حتى قال للدنيا : (طلقتك ثلاثا !!)

الثالث : الكرم ، كان يؤثر المحاويج على نفسه وأهله ، حتى تصدق فى الصلاة بخاتمه ، ونزل مانزل ، وتصدق فى ليالى صيامه المنذور عما كان فطوره ونزل فيه (ويطعمون الطعام على حبه مسكينا ويتيما وأسيرا)

الرابع : الشجاعه ، تواتر مكافحته الحروب ولقاء الأبطال وقتل أكابر الجاهلية ، حتى قال عليه السلام يوم الاحزاب : (لضربة على خير من عبادة الثقلين) ، وتواتر وقائعه فى خيبر وغيره

الخامس : حسن خلقه ، حتى نسب الى الدعابة

السادس : مزيد قوته ، حتى قلع باب خيبر بيده ، وقال : (ماقلعت باب خيبر بقوة جسمانية ، لكن بقوة إلهية)

السابع : نسبه وقربه من الرسول نسبا ومصاهرة ، وهو غير خفى . وعباس وان كان عم النبي عليه السلام ، لكن كان أخا عبد الله من الأب ، وأبو طالب أخاه من الاب والام

الثامن : اختصاصه بصاحبة كفاطمة ، وولدين كالحسن والحسين ، وهما سيدا شباب أهل الجنة ، ثم أولاد أولاده ، ممن اتفق الأنام على فضلهم على العالمين حتى كان أبو يزيد سقاء فى دار جعفر الصادق رضى الله عنه ، ومعروف الكرخى بواب دار على بن موسى الرضا

والجواب عن الكل : أنه يدل على الفضيلة ، وأما الأفضلية فلا ، كيف ومرجعها الى كثرة الثواب !! وذلك يعود الى الاكتساب والاخلاص ومايعود الى نصرة الاسلام ومآثرهم فى تقوية الدين

واعلم ان مسألة الافضلية لامطمع فيها فى الجزم واليقين ، وليست مسألة يتعلق بها عمل فيكتفى فيها بالظن ؛ والنصوص المذكورة من الطرفين ـ بعد تعارضها ـ لاتفيد القطع على مالا يخفى على منصف ؛ لكنا وجدنا السلف قالوا بأن الأفضل أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم على ؛ وحسن ظننا بهم يقضى بأنهم لو لم يعرفوا ذلك ، لما أطبقوا عليه ، فوجب علينا اتباعهم فى ذلك ، وتفويض ماهو الحق فيه الى الله

المقصد السادس : فى أمامة المفضول مع وجود الفاضل ، منعه قوم لأنه

قبيح عقلا ، فان من ألزم الشافعى حضور درس بعض آحاد الفقهاء والعمل بفتواه ، عد سفيها قاضيا بغير قضية العقل . وجوزه الاكثرون ، إذ لعله أصلح للامامة من الفاضل ، إذ المعتبر فى ولاية كل أمر معرفة مصالحه ومفاسده وقوة القيام بلوازمه ؛ ورب مفضول فى علمه وعمله هو بالزعامة أعرف ، وبشرائطها أقوم . وفصل قوم فقالوا : نصب الأفضل إن أثار فتنة لم يجب ، وإلا وجب

المقصد السابع : أنه يجب تعظيم الصحابه كلهم والكف عن القدح فيهم ، لأن الله عظمهم وأثنى عليهم فى غير موضع من كتابه ؛ والرسول قد أحبهم وأثنى عليهم فى أحاديث كثيرة .

ثم ان من تأمل سيرتهم ، ووقف على مآثرهم ، وجدهم فى الدين ، وبذلهم أموالهم وأنفسهم فى نصرة الله ورسوله ؛ لم يتخالجه شك فى عظم شأنهم ، وبراءتهم عما ينسب اليهم المبطلون من المطاعن ، ومنعه ذلك عن الطعن فيهم ورأى ذلك مجانبا للايمان . ونحن لانلوث كتابنا بأمثال ذلك ، وهى مذكورة فى المطولات مع التفصى عنها

وأما الفتن والحروب الواقعة بين الصحابة ، فالهشامية أنكروا وقوعها ، ولا شك أنه مكابرة للتواتر فى قتل عثمان ووقعة الجمل وصفين . والمعترفون بوقوعها منهم من سكت عن الكلام ، فان أرادوا أنه اشتغال بما لايعنى ، فلا بأس به ، إذ قال الشافعى : تلك دماء طهر الله عنها أيدينا ، فلنطهر عنها ألسنتنا . وان أرادوا أنا لانعلم أوقعت أم لا ؟ فباطل لوقوعها قطعا . واتفق العمرية (أصحاب عمرو بن عبيد) والواصلية (أصحاب واصل بن عطاء) على رد شهادة الفريقين ، قالوا : لو شهد الجميع بباقة بقل لم نقبلها ، أما العمرية فلأنهم يرون فسق الجميع ، وأما الواصلية فلأنهم يفسقون أحد الفريقين لابعينه ، فلا يعلم عدالة شىء منهما . والذى عليه الجمهور : أن المخطىء قتلة عثمان ومحاربو على ؛ لأنهما إماما ، فيحرم القتل والمخالفة قطعا

﴿ خاتمة ﴾ فى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر. أوجبه قوم، ومنعه آخرون، والحق أنه تابع للمأمور به والمنهى عنه، فيكون الأمر بالواجب واجبا، وبالمندوب مندوبا، والنهى عن الحرام واجبا، وعن المكروه مندوبا؛ ثم إنه فرض كفاية لافرض عين، فاذا قام به قوم سقط عن الآخرين، لأن غرضه يحصل بذلك؛ واذا ظن كل طائفة أنه لم يقم به الآخر، أثم الكل بتركه. وهو عندنا من الفروع، وعند المعتزلة من الأصول. ولوجوبه شرطان:—

أحدها. أن يظن أنه لايصير موجبا لثوران فتنة، والا لم يجب، وكذا إذا ظن أنه لايفضى إلى المقصود؛ بل يستحب حينئذ، اظهاراً لشعار الاسلام

وثانيهما. عدم التجسس، للكتاب والسنة. أما الكتاب فقوله تعالى: « ولا تجسسوا » وقوله: « ان الذين يحبون أن تشيع الفاحشة فى الذين آمنوا — » الآية

وأما السنة فقوله عليه السلام: (من تتبع عورة أخيه تتبع الله عورته، ومن تتبع الله عورته فضحه على رءوس الاشهاد الأولين والآخرين)، وقوله عليه السلام: (من ابتلى بشىء من هذه القاذورات فليسترها). وعلم من سيرته عليه السلام أنه كان لايتجسس عن المنكرات، بل يسترها، ويكره إظهارها. جعلنا الله ممن اتبع الهدى، واقتدى برسول الله وأصحابه والصالحين من عباده، إنه ولى الهداية والتوفيق. والحمد لله رب العالمين؛ والصلاة على نبيه محمد وآله وأصحابه أجمعين.

﴿ تذييل ﴾، فى ذكر الفرق التى أشار إليها الرسول صلى الله عليه وسلم بقوله: (ستفترق أمتى ثلاثا وسبعين فرقة، كلها فى النار إلا واحدة. وهى ما أنا عليه وأصحابى). وكان ذلك من معجزاته، حيث وقع ما أخبر به.

اعلم أن كبار الفرق الاسلامية ثمانية: المعتزلة، والشيعة، والخوارج، والمرجئة، والنجارية، والجبرية، والمشبهة، والناجية.

الفرقة الأولى: المعتزلة ، أصحاب واصل بن عطاء الغزال .

أعتزل عن مجلس الحسن البصرى ، وأخذ يقرر أن مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر ، ويثبت له المنزلة بين المنزلتين . فقال الحسن : قد اعتزل عنا واصل . ويلقبون بالقدرية ، لاسنادهم أفعال العباد إلى قدرتهم ، وأنهم قالوا : إن من يقول بالقدر خيره وشره من الله ، أولى باسم القدرية . ويرده قوله عليه السلام (القدرية مجوس هذه الأمة) ، وقوله عليه السلام . (هم خصماء الله فى القدر) . ولقبوا أنفسهم بأصحاب العدل والتوحيد ، لقولهم بوجوب الأصلح ونفى الصفات القديمة . وقالوا جميعا بأن القدم أخص وصف الله . وبنفى الصفات ، وبأن كلامه مخلوق محدث ، وبأنه غير مرئى فى الآخرة ، والحسن والقبح عقليان ، ويجب عليه رعاية الحكمة فى أفعاله ، وثواب المطيع والتائب ، وعقاب صاحب الكبيرة ، ثم افترقوا عشرين فرقة يكفر بعضهم بعضا ، منهم

١ ـ **الواصلية** : قالوا بنفى الصفات وبالقدر ، وامتناع إضافة الشر إلى الله ، وبالمنزلة بين المنزلتين ، وذهبوا الى الحكم بتخطئة أحد الفريقين من عثمان وقاتليه ، وجوزوا أن يكون عثمان لا مؤمنا ولا كافرا ، وأن يخلد فى النار . وكذا على ومقاتلوه ، وحكموا بأن عليا وطلحة والزبير بعد وقعة الجمل لو شهدوا على باقة بقلة لم تقبل كشهادة المتلاعنين .

٢ ـ **العمرية** : مثلهم ، إلا أنهم فسقوا الفريقين .

٣ ـ **الهذيلية** : (أصحاب أبى الهذيل العلاف) قالوا بفناء مقدورات الله ، وأن أهل الخلدين يصيرون إلى خمود ، ولذلك سمى المعتزلة أبا الهذيل جهمى الآخرة وإن الله عالم بعلم هو ذاته ، قادر بقدرة هى ذاته ، ومريد بارادة لا فى محل ، وبعض كلامه لا فى محل وهو كن ، وإرادته غير المراد ، والحجة فيما غاب لا تقوم إلا بخبر عشرين فيهم واحد من أهل الجنة.

٤ ـ النظامية : (أصحاب إبراهيم بن سيار النظام) .قالوا . لايقدرالله أن يفعل بعباده فى الدنيا مالاصلاح لهم فيه ؛ ولا أن تزيد أو ينقص من ثواب وعقاب وكونه مريدالفعله أنه خالقه ، ولفعل العبد أنه آمر به ؛ والانسان هو الروح والبدن آلتها ؛ والأعراض أجسام ، والجوهر مؤلف من الأعراض ؛ والعلم مثل الجهل ، والايمان مثل الكفر ، والله خلق الخلق دفعة، والتقدم والتأخر فى الكمون والظهور ، ونظم القرآن ليس بمعجز ، والتواتر يحتمل الكذب، والاجماع والقياس ليس بحجة ، وبالطفرة ، ومالوا إلى الرفض ووجوب النص على الأمام وثبوته ، لكن كتمه عمر . وقالوا . من خان فيما دون نصاب الزكاة أو ظلم به لايفسق .

٥ ـ الاسوارية :(أصحاب الأسوارى) .زادوا أن الله تعالى لايقدر على ما أخبر بعدمه أو علم عدمه ، والانسان قادر عليه .

٦ ـ الاسكافية (أصحاب أبى جعفر الأسكاف)قالوا: الله لايقدر على ظلم العقلاء بخلاف ظلم الصبيان والمجانين .

٧ ـ الجعفرية (أصحاب الجعفرين : ابن مبشر ، وابن حرب)زادوا : أن فى فساق الأمة من هو شر من الزنادقة والمجوس ، والأجماع على حد الشرب خطأ،وسارق الحبة منخلع عن الايمان .

٨ ـ البشرية (هو بشر بن المعتمر) قالوا : الأعراض من الالوان ، والطعوم والروائح وغيرها تقع متولدة. والقدرة : سلامة البنية ، والله قادرعلى تعذيب الطفل ظالما ، ولو عذبه لكان عاقلا عاصيا . وفيه تناقض .

٩ ـ المزدارية (هو أبو موسى عيسى بن صبيح المزدار ، وهو تلميذ بشر) قال : الله قادر على أن يكذب ويظلم ؛ ويجوز أن يقع فعل من فاعلين تولدا ، والناس قادرون على مثل القرآن وأحسن منه نظما، ومن لابس السلطان كافر

لايورث وكذا من قال بخلق الأعمال ، وبالرؤية .

١٠ ـ الهشامية (هو هشام بن عمرو الفوطى) قالوا . لايطلق اسم الوكيل على الله . لاستدعائه موكلا . ولايقال : ألف الله بين القلوب ، والأعراض لاتدل على الله ولارسوله ، ولا دلالة فى القرآن على حلال وحرام ، والامامة لاتنعقد مع الاختلاف ، والجنة والنار لم تخلقا بعد ، ولم يحاصر عثمان ولم يقتل ، ومن أفسد صلاة افتتحها أولا ، فأول صلاته معصية منهى عنه .

١١ ـ الصالحية (أصحاب الصالحى) جوزوا قيام العلم والقدرة والارادة والسمع والبصر بالميت ، وخلو الجوهر عن الأعراض .

١٢ ـ الحابطية (هو أحمد بن حابط من أصحاب النظام) قالوا : للعالم إلهان . قديم هو الله تعالى ، ومحدث هو الذى يحاسب الناس فى الآخرة

١٣ ـ الحدبية (هو فضل الحدبى) زادوا التناسخ وأن كل حيوان مكلف

١٤ ـ المعمرية (هو معمر بن عباد السلمى) قالوا : الله لم يخلق شيئا غير الأجسام ولايوصف بالقدم ، ولايعلم نفسه ، والانسان لافعل له غير الارادة

١٥ ـ الثمامية (هو ثمامة بن أشرس النميرى) قالوا : الأفعال المتولدة لافاعل لها ، والمعرفة متولدة من النظر وأنها واجبة قبل الشرع ، واليهود والنصارى والمجوس والزنادقة يصيرون ترابا ، لايدخلون جنة ولانارا ، وكذا البهائم والأطفال ، والاستطاعة سلامة الآلة ، ومن لايعلم خالقه من الكفار معذور ، والمعارف كلها ضرورية ، ولا فعل للانسان غير الارادة ، وماعداها حادث بلا محدث ، والعالم فعل الله بطبعه

١٦ ـ الخياطية (أصحاب أبى الحسين بن أبى عمرو الخياط) قالوا : بالقدر وتسمية المعدوم شيئا وجوهرا وعرضا ، وأن إرادة الله كونه غير مكره ولاكاره ، وهى

فى أفعال نفسه الخلق ، وفى أفعال عباده الأمر ، وكونه سميعا بصيرا أنه عالم بمتعلقهما . وكونه يرى ذاته أو غيره أنه يعلمه .

١٧ — **الجاحظية** (هو عمرو بن بحر الجاحظ) قالوا : المعارف كلها ضرورية ، ولا إرادة فى الشاهد ، إنما هى عدم السهو ، ولفعل الغير الميل إليه ، وإن الأجسام ذوات طبائع ، ويمتنع انعدام الجواهر ، والنار تجذب إليها أهلها ، لا أن الله يدخلها ، والخير والشر من فعل العبد ، والقرآن جسد ينقلب تارة رجلا وتارة امرأة .

١٨ — **الكعبية** (هو أبو القاسم بن محمد الكعبى) قالوا : فعل الرب واقع بغير إرادته ، ولا يرى نفسه ولا غيره إلا بمعنى أنه يعلمه .

١٩ — **الجبائية** (هو أبو على الجبائى) قالوا : إرادة الرب حادثة لا فى محل ؛ والعالم يفنى بفناء لا فى محل ، والله متكلم بكلام يخلقه فى جسم ؛ ولا يرى فى الآخرة والعبد خالق لفعله ، ومرتكب الكبيرة لا مؤمن ولا كافر ، وإذا مات بلا توبة يخلد فى النار ؛ ولا كرامات للأولياء ، ويجب لمن يكلف إكمال عقله وتهيئة أسباب التكليف له ؛ والأنبياء معصومون ، وشاركه فيها أبا هاشم ثم انفرد بأن الله عالم بلا صفة ولا حالة توجب العالمية ؛ وكونه سميعا بصيرا أنه حى لا آفة به ، ويجوز الايلام للعوض

٢٠ — **البهشمية** انفرد أبو هاشم عن أبيه بإمكان استحقاق الذم والعقاب بلا معصية ؛ وبأنه لا توبة عن كبيرة مع الاصرار على غيرها عالما بقبحه ، ولا مع عدم القدرة ، ولا يتعلق علم بمعلومين على التفصيل ، ولله أحوال لا معلومة ولا مجهولة ، ولا قديمة ولا حادثة .

الفرقة الثانية الشيعة : وهم اثنتان وعشرون فرقة ؛ يكفر بعضهم بعضا ، أصولهم ثلاث فرق : غلاة ، وزيدية ، وإمامية . أما الغلاة فثمانية عشر .

١ — **السبائية** : قال عبدالله بن سبأ لعلى . أنت الاله حقا ، قال . وأنه لم يمت ، وإنما قتل ابن ملجم شيطانا ، وعلى فى السحاب ، والرعد صوته ، والبرق سوطه ، وأنه ينزل إلى الأرض ويملؤها عدلا ؛ وهؤلاء يقولون عند سماع الرعد . عليك السلام ياأمير المؤمنين .

٢ — **الكاملية** : قال أبو كامل بكفر الصحابة بترك بيعة على ، وبكفر على بترك طلب الحق ، وبالتناسخ ، وأن الامامة نور يتناسخ ، وقد تصير فى شخص نبوة .

٣ — **البيانية** : قال بيان بن سمعان التميمى . الله على صورة إنسان ، ويهلك كله إلا وجهه ، وروح الله حلت فى على ، ثم فى ابنه محمد بن الحنفية ، ثم فى ابنه أبى هاشم ، ثم فى بيان .

٤ — **المغيرية** : قال مغيرة بن سعيد العجلى . الله جسم على صورة إنسان من نور على رأسه تاج ، وقلبه منبع الحكمة ، ولما أراد أن يخلق الخلق تكلم بالاسم الأعظم فطار فوقع تاجا على رأسه ، ثم كتب على كفه أعمال العباد فغضب من المعاصى فعرق فحصل منه بحران . أحدهما ملح مظلم ، والآخر حلو نير ، ثم اطلع فى البحر النير فأبصر فيه ظله فانتزعه فجعل منه الشمس والقمر وأفنى الباقى نفياً للشريك ، ثم خلق الخلق من البحرين . فالكفر من المظلم ، والايمان من النير ، ثم أرسل محمدا والناس فى ضلال ، وعرض الامانة — وهى منع على عن الامامة — على السموات والأرض والجبال ؛ فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الانسان وهو أبو بكر ، حملها بأمر عمر ، بشرط أن يجعل الخلافة بعده . وقوله تعالى : « كمثل الشيطان » الآية نزلت فى أبى بكر وعمر . والامام المنتظر زكريا بن محمد بن على بن الحسين وهو حى فى جبل حاجر . وقيل المغيرة .

٥ — **الجناحية** : قال عبد الله بن معاوية بن عبد الله بن جعفر ذى الجناحين : الأرواح تتناسخ ، وكان روح الله فى آدم ثم فى شيث ، ثم الأنبياء والأئمة

حتى انتهت إلى على وأولاده الثلاثة ، ثم الى عبد الله هذا ، وهو حى بجبل بأصفهان ، وأنكروا القيامة ، واستحلوا المحرمات .

٦ — المنصورية : (هو أبو منصور العجلى) قالوا : الامامة صارت لمحمد بن على بن الحسين ، عرج إلى السماء ومسح الله رأسه بيده وقال . يابنى اذهب فبلغ عنى . وهو الكسف . والرسل لاتنقطع . والجنة رجل أمرنا بموالاته وهو الامام ، والنار بالضد وهو ضده . وكذا الفرائض والمحرمات .

٧ — الخطابية : (هو أبو الخطاب الأسدى) قالوا : الأئمة أنبياء ، وأبو الخطاب نبي ففرضوا طاعته ، بل الأئمة آلهة ، والحسنان ابنا الله ، وجعفر إله لكن أبو الخطاب أفضل منه ومن على ، ويستحلون شهادة الزور لموافقيهم على مخالفيهم ، والامام بعد قتله معمر . والجنة نعيم الدنيا ، والنار آلامها : واستباحوا المحرمات وترك الفرائض . وقيل الامام بزيغ . وأن كل مؤمن يوحى إليه ، وفيهم من هو خير من جبريل وميكائيل ، وهم لايموتون ، بل يرفعون إلى الملكوت . وقيل هو عمرو بن بنان العجلى ، إلا أنهم يموتون .

٨ — الغرابية : قالوا : محمد بعلى أشبه من الغراب بالغراب، فغلط جبريل من على الى محمد فيلعنون صاحب الريش ، يعنون به جبريل .

٩ — الذمية ، ذموا محمدا لأن عليا هو الاله وقد بعثه ليدعو الناس إليه فدعا إلى نفسه . وقيل بالهيتهما ، ولهم فى التقديم خلاف ، وقيل بالهية خمسة أشخاص : هما، وفاطمة، والحسنان . ولا يقولون فاطمة تحاشيا عن وصمة التأنيث

١٠ — الهشامية : (أصحاب الهشامين . ابن الحكم وابن سالم) قالوا : الله جسم،

فقال ابن الحكم : هو طويل عريض عميق متساو ، وهو كالسبيكة البيضاء ، يتلألأ من كل جانب ، وله لون وطعم ورائحة ومجسة ؛ وليست هذه الصفات المذكورة غيره ويقوم ويقعد ، ويعلم ما تحت الثرى بشعاع ينفصل عنه إليه ،

وهو سبعة أشبار بأشبار نفسه ، مماس للعرش بلا تفاوت بينهما . و إرادته حركة هي لا عينه ولا غيره ، وإنما يعلم الأشياء بعد كونها بعلم لا قديم ولا حادث وكلامه صفة له، لا مخلوق ولا غيره، والأعراض لا تدل على الباري، والأئمة معصومون دون الانبياء .

وقال ابن سالم : هو على صورة إنسان ، وله وفرة سوداء ، ونصفه الأعلى مجوف .

١١ ـ الزرارية : (هو زرارة بن أعين) قالوا بحدوث الصفات وقبلها لا حياة

١٢ ـ اليونسية : هو يونس بن عبد الرحمن القمى ، قال : الله تعالى على العرش تحمله الملائكة ، وهو أقوى منها ، كالكركى يحمله رجلاه .

١٣ ـ الشيطانية : هو محمد بن النعمان الملقب بشيطان الطاق ، قال : إنه نور غير جسمانى ، على صورة إنسان ، وإنما يعلم الأشياء بعد كونها .

١٤ ـ الرزامية : قالوا . الامامة لمحمد بن الحنفية ثم ابنه عبد الله ، ثم على ابن عبد الله بن عباس ، ثم أولاده إلى المنصور ، ثم حل الاله فى أبى مسلم ، وإنه لم يقتل ، واستحلوا المحارم .

١٥ ـ المفوضية قالوا : الله فوض خلق الدنيا الى محمد ، وقيل الى على

١٦ ـ البدائية : جوزوا البداء على الله

١٧ ـ النصيرية والاسحاقية قالوا : حل الله فى على

١٨ ـ الاسماعيلية ولقبوا بسبعة ألقاب :

بالباطنية: لقولهم بباطن الكتاب دون ظاهره .
وبالقرامطة: لأن أولهم حمدان قرمط ، وهى احدى قرى واسط.
وبالخرمية : لاباحتهم المحرمات والمحارم .

وبالسبعية : لأنهم زعموا أن النطقاء بالشرائع أى الرسل سبعة : آدم ، ونوح ، وإبراهيم ، وموسى ، وعيسى ، ومحمد ، ومحمد المهدى سابع النطقاء ، وبين كل اثنين سبعة أئمة يتممون شريعته ولا بد فى كل عصر من سبعة بهم يقتدى وبهم يهتدى : إمام يؤدى عن الله ، وحجة يؤدى عنه ، وذو مصة يمص العلم من الحجة ، وأبواب وهم الدعاة ، فأكبر يرفع درجات المؤمنين ، ومأذون يأخذ العهود على الطالبين ، ومكالب يحتج ويرغب الى الداعى ككلاب الصائد ، ومؤمن يتبعه . قالوا : ذلك كالسموات والأرضين وأيام الأسبوع والسيارة وهى المدبرات أمرا ، كل منها سبعة .

وبالبابكية : اذ اتبع طائفة منهم بابك الخرمى بآذربيجان .

وبالمحمرة : للبسهم الحمرة فى أيام بابك ، أو تسميتهم المسلمين حميرا .

وبالاسماعيلية : لاثباتهم الامامة لاسماعيل بن جعفر ، وقيل لانتساب زعيمهم إلى محمد بن اسماعيل .

وأصل دعوتهم على ابطال الشرائع ، لأن الغيارية وهم طائفة من المجوس راموا عند شوكة الاسلام تأويل الشرائع على وجوه تعود الى قواعد أسلافهم ورأسهم حمدان قرمط ، وقيل عبد الله بن ميمون القداح

ولهم فى الدعوة مراتب :

الذوق : وهو تفرس حال المدعو هل هو قابل للدعوة أم لا ؟ ولذلك منعوا القاء البذر فى السبخة ، والتكلم فى بيت فيه سراج

ثم التأنيس باستمالة كل أحد بما يميل اليه من زهد وخلاعة

ثم التشكيك فى أركان الشريعة بمقطعات السور ، وقضاء صوم الحائض دون قضاء صلاتها ، والغسل من المنى دون البول ، وعدد الركعات ؛ ليتعلق قلبهم بمراجعتهم فيها

ثم الربط : أخذ الميثاق منه بحسب اعتقاده ألا يفشى لهم سرا ؛ وحوالته

على الامام فى حل ما أشكل عليه

ثم التدليس : وهو دعوى موافقة أكابر الدين والدنيا لهم ، حتى يزداد ميله

ثم التأسيس : وهو تمهيد مقدمات يقبلها المدعو .

ثم الخلع : وهو الطمأنينة الى اسقاط الاعمال البدنية

ثم السلخ عن الاعتقادات ، وحينئذ يأخذون فى استعمال اللذات وتأويل الشرائع .

ومن مذهبهم : أن الله لاموجود ولامعدوم وربما خلطوا كلامهم بكلام الفلاسفة . وحين ظهر الحسن بن محمد الصباح جدد الدعوة على أنه الحجة

وحاصل كلامه ماتقدم فى الاحتياج الى المعلم

وأما الزيدية فثلاث فرق :ـ

١ـ الجارودية أصحاب أبى الجارود ، قالوا بالنص على علىّ وصفا لا تسمية ، والصحابة كفروا بمخالفته . والامامة بعد الحسن والحسين شورى فى أولادهما ، فمن خرج منهم بالسيف وهو عالم شجاع فهو امام . واختلفوا فى الامام المنتظر . أهو محمد بن عبد الله ؟ وأنه لم يقتل ، أو محمد بن القاسم بن على ؟ أو يحيى بن عمير صاحب الكوفة ؟

٢ ـ السليمانية (هو سليمان بن جرير) قالوا . الامامة شورى ، وانما تنعقد برجلين من خيار المسلمين ، وأبو بكر وعمر إمامان وان أخطأ الأمة فى البيعة لهما . وكفروا عثمان وطلحة والزبير وعائشة

٣ ـ البترية : (هو بتير الثومى) توقفوا فى عثمان

وأما الامامية فقالوا بالنص الجلى على إمامة على ، وكفروا الصحابة ووقعوا فيهم ، وساقوا الامامة إلى جعفر الصادق ، واختلفوا فى المنصوص عليه بعده ، وتشعب متأخروهم إلى معتزلة وإلى أخبارية ، وإلى مشبهة وسلفية وملتحقة بالفرق الضالة .

الفرقة الثالثة : الخوارج . وهم سبع فرق :

١ ـ **المحكمة** وهم الذين خرجوا على عليّ عند التحكيم وكفروه ، وهم اثنا عشر ألف رجل ، قالوا . من نصب من قريش وغيرهم وعدل فهو إمام ؛ ولم يوجبوا نصب الامام، وكفروا عثمان وأكثر الصحابة ومرتكب الكبيرة

٢ ـ **البيهسية** (هو بيهس بن الهيصم بن جابر) قالوا . الايمان: الاقرار والعلم بالله وبما جاء به الرسول ؛ فمن وقع فيما لايعرف أحلال هو أم حرام ؟ فهو كافر لوجوب الفحص عليه . وقيل لا ، حتى يرفع الى الامام فيحده. وقيل. لاحرام إلا مافى قوله تعالى (قل لاأجد فيما أوحى الى محرما ـ) الآية وقيل : إذا كفر الامام كفرت الرعية حاضرا أو غائبا . والاطفال كآبائهم ايمانا وكفرا . والسكر من شراب حلال لايؤاخذ صاحبه بما قال وفعل. وقيل هو مع الكبيرة كفر . ووافقوا القدرية

٣ ـ **الازارقة** : (هو نافع بن الأزرق) قالوا . كفر على بالتحكيم ، وابن ملجم محق ، وكفرت الصحابة والقعدة عن القتال . وتحرم التقية . ويجوز قتل أولاد المخالفين ونسائهم . ولا رجم على الزانى . ولا حد للقذف على النساء . وأطفال المشركين فى النار مع آبائهم. ويجوز نبى كان كافرا ومرتكب الكبيرة كافر

٤ ـ **النجدات** : (هو نجدة بن عامر النجفى) منهم العاذرية عذروا بالجهالات فى الفروع ، وقالوا . لاحاجة إلى الامام ، ويجوز لهم نصبه ، وخالفوا الازارقة فى غير التكفير .

٥ ـ **الصفرية** : (أصحاب زياد بن الأصفر) يخالفون الأزارقة فى تكفير القعدة وفى اسقاط الرجم، وفى أطفال الكفار ، ومنع التقية فى القول ، وقالوا. المعصية الموجبة للحد لايسمى صاحبها إلا بها ؛ ومالاحد فيه لعظمه كترك الصلاة والصوم كفر . وقيل تزوج المؤمنة من الكافر فى دار التقية دون العلانية .

٦ ـ الاباضية : (هو عبد الله بن إباض) قالوا . مخالفونا كفار غير مشركين يجوز مناكحتهم وغنيمة أموالهم من سلاحهم وكراعهم عند الحرب دون غيره ، ودارهم دار الاسلام إلا معسكر سلطانهم ، وتقبل شهادة مخالفيهم عليهم ، ومرتكب الكبيرة موحد غير مؤمن ، والاستطاعة قبل الفعل ، وفعل العبد مخلوق لله تعالى ، ويفنى العالم كله بفناء أصل التكليف . ومرتكب الكبيرة كافر كفر نعمة لا ملة ، وتوقفوا فى أولاد الكفار ، وفى النفاق أهو شرك ؟ ، وجواز بعثة رسول بلا دليل ، وتكليف أتباعه ، وكفروا عليا وأكثر الصحابة ، وافترقوا أربعاً :ـ

الأولى : الحفصية (هو أبو حفص بن أبى المقدام) زادوا أن بين الايمان والشرك معرفة الله تعالى ، فمن عرف الله وكفر بما سواه أو بارتكاب كبيرة فكافر لا مشرك .

الثانية : اليزيدية (أصحاب يزيد بن أنيسة) قالوا . سيبعث نبى من العجم بكتاب يكتب فى السماء ويترك شريعة محمد إلى ملة الصابئة ، وأصحاب الحدود مشركون ، وكل ذنب شرك .

الثالثة : الحارثية (أصحاب أبى الحارث الاباضى) خالفوا الأباضية فى القدر وفى الاستطاعة قبل الفعل .

الرابعة : القائلون بطاعة لا يراد بها الله ،

٧ ـ العجاردة (هو عبد الرحمن بن عجرد) زادوا على النجدات وجوب البراءة عن الطفل حتى يدعى الاسلام ، ويجب دعاؤه إليه إذا بلغ ، وأطفال المشركين فى النار ، وهم عشر فرق .

الأولى : الميمونية (هو ميمون بن عمران) قالوا بالقدر والاستطاعة قبل الفعل ، وأن الله يريد الخير دون الشر ، ولا يريد المعاصى ، وأطفال الكفار فى الجنة ، ويروى عنهم تجويز نكاح البنات للبنين وللبنات ، ولأولاد الاخوة

والأخوات ؛ وإنكار سورة يوسف .

الثانية : الحمزية (هو حمزة بن أدرك) وافقوهم إلا أنهم قالوا : أطفال الكفار فى النار .

الثالثة : الشعيبية (هو شعيب بن محمد) وهو كالميمونية إلا فى القدر .

الرابعة : الحازمية (هو حازم بن عاصم) وافقوا الشعيبية .

الخامسة : الخلفية (أصحاب خلف) أضافوا القدر خيره وشره إلى الله ، وحكموا بأن أطفال المشركين فى النار بلا عمل وشرك .

السادسة : الأطرافية ؛ عذروا أهل الأطراف فيما لم يعرفوه، ووافقوا أهل السنة فى أصولهم ، وفى نفى القدر .

السابعة : المعلومية ، هم كالحازمية إلا أن المؤمن عندهم من عرف الله بجميع أسمائه ؛ وفعل العبد مخلوق لله تعالى .

الثامنة : المجهولية ؛ قالوا : يكفى معرفته تعالى ببعض أسمائه ، وفعل العبد مخلوق له .

التاسعة : الصلتية (هو عثمان بن أبى الصلت ، وقيل الصلت بن الصامت) هم كالعجاردة لكن قالوا : من أسلم واستجار بنا توليناه وبرئنا من أطفاله ؛ وروى عن بعضهم أن الأطفال لا ولاية لهم ولا عداوة .

العاشرة : الثعالبة (هو ثعلب بن عامر) قالوا بولاية الأطفال ؛ وقد نقل عنهم أن الأطفال لا حكم لهم ، ويرون أخذ الزكاة من العبيد إذا استغنوا ، وإعطاءها لهم إذا افتقروا ، وتفرقوا أربع فرق .

الأولى : الأخنسية (أصحاب أخنس بن قيس) هم كالثعالبة إلا أنهم توقفوا فيمن هو فى دار التقية إلا من علم حاله ، وحرموا الاغتيال بالقتل والسرقة ، ونقل عنهم تزويج المسلمات من مشركى قومهم .

الثانية : المعبدية (هو معبد بن عبد الرحمن) خالفوهم فى التزويج من

المشركين ، وخالفوا الثعالبة فى زكاة العبيد.

الثالثة : الشيبانية (هو شيبان بن سلمة) قالوا بالجبر ونفى القدرة الحادثة.

الرابعة : المكرمية (هو مكرم العجلى) قالوا : تارك الصلاة كافر لجهله بالله ، وكذا كل كبيرة ، وموالاة الله ومعاداته لعباده ، باعتبار العاقبة ، فكذا نحن. فاذن فرق الخوارج عشرون .

الفرقة الرابعة : المرجئة ، لقبوا به لأنهم يرجئون العمل عن النية ، أو لأنهم يقولون : لا يضر مع الايمان معصية ، فهم يعطون الرجاء ، وفرقهم خمس.

١ـ اليونسية (هو يونس النميرى) قالوا . الايمان المعرفة بالله والخضوع له والمحبة بالقلب ، ولا يضر معها ترك الطاعات ، وإبليس كان عارفاً بالله ، وإنما كفر باستكباره .

٢ ـ العبيدية ، أصحاب عبيد المكذب ، زادوا أن علم الله لم يزل شيئا غيره ، وانه تعالى على صورة الانسان

٣ ـ الغسانية : أصحاب غسان الكوفى ، قالوا . الايمان المعرفة بالله ورسوله وبما جاء من عندهما إجمالا ، وهو يزيد ولا ينقص . وذلك مثل أن يقول . قد فرض الله الحج ولا أدرى أين الكعبة ؟ ولعلها بغير مكة ، وبعث محمدا ولا أدرى أهو الذى بالمدينة ؟ أم غيره ؟ وغسان كان يحكيه عن أبى حنيفة . وهو افتراء .

٤ ـ الثوبانية : أصحاب ثوبان المرجىء ، قالوا . الايمان هو المعرفة والاقرار بالله وبرسله وبكل مالا يجوز فى العقل أن يفعله ، واتفقوا على أنه تعالى لو عفا عن عاص لعفا عن كل من هو مثله ، وكذا لو أخرج واحدا من النار ، ولم يجزموا بخروج المؤمنين من النار ، واختص غيلان بالقدر والخروج من حيث إنه قال يجوز أن لا يكون الامام قرشيا .

٥ ـ الثومنية : أصحاب أبى معاذ الثومنى ، قالوا . الايمان هو المعرفة والتصديق والمحبة والاخلاص والاقرار ، وترك كله أو بعضه كفر ، وليس بعضه إيمانا ولا بعضه ، وكل معصية لم يجمع على أنه كفر فصاحبه يقال فيه : إنه فسق وعصى ولا يقال إنه فاسق ، ومن ترك الصلاة مستحلا كفر ، وبلية القضاء لم يكفر ، ومن قتل نبيا أو لطمه كفر ، لأنه دليل لتكذيبه وبغضه ، وبه قال ابن الراوندى وبشر المريسى وقالا . السجود للصنم علامة الكفر . فهذه هى المرجئة الخالصة ، ومنهم من جمع اليه القدر كالصالحى وأبى شمر ومحمد بن شبيب وغيلان.

الفرقة الخامسة :النجارية، أصحاب محمد بن الحسين النجار ، هم موافقون لأهل السنة فى خلق الافعال ، وأن الاستطاعة مع الفعل ، والعبد يكتسب فعله ، وللمعتزلة فى نفى الصفات وحدوث الكلام . وفرقهم ثلاث .

الأولى :البرغوثية ، قالوا: كلام الله إذا قرىء عرض ، وإذا كتب فهو جسم

الثانية: الزعفرانية ، قالوا : كلام الله غيره ، وكل ماهو غيره مخلوق ، ومن قال : كلام الله غير مخلوق فهو كافر .

الثالثة :المستدركة ، استدركوا عليهم وقالوا إنه مخلوق مطلقا ، لكنا وافقنا السنة والاجماع فى نفيه وأولناه بما هذه حكايته ، وقالوا : أقوال مخالفينا كلها كذب ، حتى قولهم لا إله إلا الله.

الفرقة السادسة:الجبرية ، والجبر اسناد فعل العبد إلى الله ،والجبرية متوسطة ، تثبت للعبد كسبا كالاشعرية . وخالصة ، لاتثبته كالجهمية ، وهم أصحاب جهم بن صفوان ، قالوا . لاقدرة للعبد أصلا ، والله لايعلم الشىء قبل وقوعه ، وعلمه حادث لافى محل ، ولا يتصف بما يوصف به غيره كالعلم والقدرة والجنة والنار تفنيان ، ووافقوا المعتزلة فى نفى الرؤية وخلق الكلام وايجاب المعرفة بالعقل

الفرقة السابعة: المشبهة ، شبهوا الله بالمخلوقات وان اختلفوا فى طريقه ، فمنهم مشبهة غلاة الشيعة كما تقدم ؛

ومنهم مشبهة الحشوية كمضر وكهمس والهجيمى ؛ قالوا هو جسم من لحم ودم ، وله الاعضاء حتى قال بعضهم . اعفونى عن اللحية والفرج وسلونى عما وراءه .

ومنهم مشبهة الكرامية أصحاب أبى عبد الله محمد بن كرام وأقوالهم متعددة غير أنها لاتنتهى الى من يعبأ به فاقتصرنا على ماقاله زعيمهم : وهو أن الله على العرش من جهة العلو ، ويجوز عليه الحركة والنزول واختلفوا أيملأ العرش أم لا ؟ . وقال بعضهم : بل هو محاذ للعرش واختلف . أبيعد متناه ؟ أوغيره ؟ ومنهم من أطلق عليه لفظ الجسم ، ثم هل هو متناه من الجهات ؟ أو من جهة تحت ، أولا ؟ وتحل الحوادث فى ذاته ، وزعموا أنه إنما يقدر عليها دون الخارجة عن ذاته ؛ ويجب أن يكون أول خلقه حيا ، يصح منه الاستدلال ؛ والنبوة والرسالة صفتان سوى الوحى والمعجزة والعصمة ؛ وصاحبها رسول ، ويجب على الله ارساله لاغير ، وهو حينئذ مرسل ، وكل مرسل رسول بلاعكس ، ويجوز عزله دون الرسول ، وليس من الحكمة رسول واحد ، وجوزوا إمامين كعلى ومعاوية ، إلا أن إمامة على على وفق السنة ، بخلاف معاوية ، لكن يجب طاعة رعيته له ، والايمان قول الذر فى الأزل : بلى ، وهو باق فى الكل إلا المرتدين وايمان المنافق كايمان الأنبياء ، والكلمتان ليستا بايمان الا بعد الردة

فهذه هى الفرق الضالة الذين قال فيهم رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم كلهم فى النار

وأما الفرقة الناجية المستثناة : الذين قال فيهم « هم الذين على ما أنا عليه وأصحابى » فهم الاشاعرة والسلف من المحدثين وأهل السنة والجماعة

ومذهبهم خال عن بدع هؤلاء ، وقد أجمعوا على حدوث العالم ، ووجود البارى تعالى ، وأنه لا خالق سواه ، وأنه قديم ، متصف بالعلم والقدرة وسائر صفات الجلال ، لا شبيه له ولا ضد ولا ند ، ولا يحل فى شىء ، ولا يقوم بذاته حادث ، ليس فى حيز ولا جهة ، ولا يصح عليه الحركة والانتقال ، ولا الجهل ولا الكذب ، ولا شىء من صفات النقص ؛ مرئى للمؤمنين فى الآخرة ، ماشاء الله كان ومالم يشأ لم يكن ، غنى لا يحتاج الى شىء ولا يجب عليه شىء ، ان أثاب فبفضله ، وان عاقب فبعدله ، لا غرض لفعله ، ولا حاكم سواه ، لا يوصف فيما يفعل أو يحكم بجور ولا ظلم ، وهو غير متبعض ، ولا له حد ولا نهاية ، وله الزيادة والنقصان فى مخلوقاته ، والمعاد حق ، وكذا المجازاة ، والمحاسبة ، والصراط ، والميزان ، وخلق الجنة والنار ، وخلود أهل الجنة فيها والكفار فى النار ؛ ويجوز العفو ، والشفاعة حق ، وبعثة الرسل بالمعجزات حق من آدم إلى محمد ، وأهل بيعة الرضوان وأهل بدر من أهل الجنة ؛ والامام يجب نصبه على المكلفين ، والامام الحق بعد رسول الله أبو بكر ، ثم عمر ، ثم عثمان ، ثم على ، والافضلية بهذا الترتيب . ولا نكفر أحدا من أهل القبلة إلا بما فيه نفى للصانع القادر العليم ، أو شرك أو إنكار للنبوة ، أو ما علم مجيئه عليه السلام به ضرورة ، أو لمجمع عليه كاستحلال المحرمات ، وأما ماعداه فالقائل به مبتدع غير كافر . وللفقهاء فى معاملتهم خلاف هو خارج عن فننا هذا .

وليكن هذا آخر الكلام من كتاب المواقف ؛ ونسأل الله تعالى أن يثبت قلبنا على دينه ، ولا يزيغه بعد الهداية ، ويعصمنا عن الغواية ، ويوفقنا للاقتداء برسول الله وأصحابه والتابعين لهم بإحسان ، ويعفو عن طغيان القلم ، وما لا يخلو عنه البشر من السهو والزلل ، وأن يعاملنا بفضله ورحمته ، إنه هو الغفور الرحيم .

الموقف الأول فى المقدمات وفيه مراصد ٧ ـ ٤٠
المرصد الأول فيما يجب تقديمه فى كل علم وفيه مقاصد ٧ — ٩
المقصد الأول فى تعريف علم الكلام ٧
« الثانى فى موضوع « « •
« الثالث فى فائدة « « ٨
« الرابع فى مرتبة « « •
« الخامس فى مسائل « « •
« السادس فى تسميته « « •
المرصد الثانى فى تعريف مطلق العلم وفيه ثلاثة مذاهب ٩ — ١١
« الثالث فى أقسام العلم وفيه مقاصد . ١١ — ١٤
المقصد الأول فى تقسيم العلم الى تصور وتصديق ١١
« الثانى فى تقسيم العلم الحادث الى ضرورى ومكتسب ••
« الثالث فى تقسيم التصور والتصديق الى ضرورى ونظرى ١٢
« الرابع فى نقض مذاهب ضعيفة فى هذه المسألة ••
المرصد الرابع فى إثبات العلوم الضرورية وأنها تنقسم إلى الوجدانيات والحسيات والبديهيات والناس فيهما فرق أربع ١٤ — ٢١
الفرقة الأولى المعترفون بالحسيات والبديهيات ١٤
« الثانية القادحون فى الحسيات فقط ••
« الثالثة « « البديهيات « ١٦
« الرابعة المنكرون لهما جميعا ٢٠
المرصد الخامس فى النظر وفيه مقاصد ٢١ — ٣٤
المقصد الأول فى تعريفه ٢١
« الثانى النظر ينقسم إلى صحيح وفاسد ٢٢

المقصد الثالث النظر الصحيح يفيد العلم عند الجمهور ٢٣
« الرابع فى كيفية افادة النظر العلم ٢٧
« الخامس فى شرط النظر ٢٨
« السادس فى معرفة الله تعالى ٠٠
« السابع فى الخلاف فى أول واجب على المكلف ٣٢
« الثامن فى النظر الفاسد هل يستلزم الجهل ؟ ٣٣
« التاسع : فى شرط افادة النظر العلم ـ عند ابن سينا ٠٠
« العاشر : الخلاف فى ان العلم بدلالة الدليل يغاير العلم بالمدلول ؟ ٣٤
المرصد السادس فى الطريق وفيه مقاصد ٣٤ — ٤٠
المقصد الأول فى تحديده وتقسيمه ٣٤
« الثانى فى معرفة المعرف قبل تعريفه . والتعريف بالمثال واللفظى ٣٥
« الثالث فى الاستدلال بالقياس ، والاستقراء ، والتمثيل ٠٠
« الرابع فى ان صور القياس خمس ٣٦
« الخامس فى ذكر طريقين ضعيفين للقياس ٣٧
« السادس فى المقدمات القطعية والظنية ٣٨
« السابع فى تقسيم الدليل الى عقلى ونقلى ومركب منهما ٣٩
« الثامن فى افادة الدلائل النقلية اليقين . ٤٠

الموقف الثانى فى الأمور العامة وفيه مقدمة ومراصد ٤١ ـ ٩٥
المقدمة فى تقسيم المعلومات ٤١
المرصد الاول فى الوجود والعدم وفيه مقاصد ٤٣ — ٥٩
المقصد الأول فى تعريف الوجود ٤٣
» الثانى فى أنه مشترك ٤٦
» الثالث فى أنه زائد على الماهية أو نفسها أو جزؤها ٤٨
» الرابع فى الوجود الذهنى ٥٢
» الخامس فى تمايز المعدومات ٥٣
» السادس فى شيئية المعدوم ..
» السابع فى المذاهب فى الحال ٥٧
المرصد الثانى فى الماهية وفيه مقاصد ٥٩ — ٦٨
المقصد الاول فى تميز الماهية عما عداها ٥٩
» الثانى فى اعتبار الماهية بالقياس الى عوارضها ٦٠
» الثالث فى رأى افلاطون فى وجود مجرد أزلى (عالم المثل) ..
» الرابع فى تقسيم الماهية الى بسيطة ومركبة ٦١
» الخامس فى تقسيم الاجزاء للماهية المركبة ..
» السادس فى أن الماهيات مجعولة أم لا ٦٢
» السابع المركب إما ذات وإما صفة ٦٣
» الثامن فى تركب الماهية ..
» التاسع فى احتياج أجزاء الماهية المركبة بعضها الى بعض ٦٤
» العاشر فى تركب الماهية من الجنس والفصل وكون الفصل علة ..
» الحادى عشر فى أن الماهية تقبل الشركة دون التعين ٦٥
» الثانى عشر فى أن التعين إن علل بالماهية انحصر نوعها فى الشخص ٦٧

المرصد الثالث فى الوجوب والإمكان والامتناع وفيه مقاصد ٦٨—٧٨
المقصد الأول فى أن تصوراتها ضروريه ٦٨
» الثانى فى أن هذه الأمور اعتبارية ٦٨
» الثالث فى أبحاث الواجب لذاته ٧٠
» الرابع فى أبحاث الممكن لذاته ٧١
» الخامس فى أبحاث القديم ٧٤
» السادس فى أبحاث الحدوث ٧٦
المرصد الرابع فى الوحدة والكثرة وفيه مقاصد ٧٨ — ٨٤
المقصد الأول فى أن الوحدة تساوق الوجود ٧٨
» الثانى فى الخلاف فى وجودهما ...
» الثالث فى أن مقابلة الوحدة والكثرة ليست ذاتية ٧٩
» الرابع فى أن مراتب الأعداد أنواع متخالفة بالماهية ...
» الخامس فى أقسام الواحد ...
» السادس فى أنواع الوحدة ٨٠
» السابع الاثنان هما الغيران ...
» الثامن الاثنان لايتحدان ٨١
» التاسع الاثنان عند أهل الحق ثلاثة أقسام ...
» العاشر المتماثلان لايجتمعان ٨٣
» الحادى عشر المتقابلان عند الحكماء ...
المرصد الخامس فى العلة والمعلول وفيه مقاصد ٨٥ — ٩٥
المقصد الأول فى أقسام العلة ٨٥
» الثانى الواحد بالشخص لايعلل بعلتين مستقلتين ٨٦
» الثالث فى استناد الآثار المتعددة الى المؤثر الواحد البسيط ...

المقصد الرابع البسيط لا يكون قابلا وفاعلا عند الحكماء ٨٧
» الخامس القوة الجسمانية لا تفيد أثراً غير متناه عند الحكماء ٨٨
» السادس الدور وكونه ممتنعا ٨٩
» السابع فى وجوب وجود العلة مع المعلول ٠٠
» الثامن فى التسلسل وكونه محالا ٩٠
» التاسع فى الفرق بين جزء العلة وشرطها ٩١
» العاشر فى بيان العلة والمعلول عند مثبتى الأحوال وفيه مسائل ٩٢
المسألة الأولى : فى تعريف العلة والمعلول ٠٠
» الثانية : فى أن حكم العلة لا يتعدى محلها ٠٠
» الثالثة : فى أن العلة وجودية باتفاقهم ٩٣
» الرابعة : فى إطراد العلة العقلية وانعكاسها ٠٠
» الخامسة : فى أن إيجاب العلة لمعلولها ليس بشرط إتفاقاً ٩٤
» السادسة : هل يثبت حكمان مختلفان بعلة واحدة ٠٠
» السابعة : هل يثبت حكم واحد بعلتين ٠٠
» الثامنة : فى الفرق بين العلة والشرط ٩٥

الموقف الثالث فى الأعراض. وفيه مقدمة ومراصد ٩٦- ١٨١
المقدمة فى تقسيم الصفات ٩٦
المرصد الأول فى أبحاث العرض الكلية ، وفيه مقاصد ٩٦ — ١٠٤
المقصد الأول : فى تعريف العرض ٩٦
» الثانى : فى أقسام العرض عند المتكلمين ٩٧
» الثالث : فى أقسام العرض عند الحكماء (الكلام على المقولات) ...
» الرابع : فى إثبات العرض ٩٩
» الخامس : لاينتقل العرض من محل إلى محل ١٠٠
» السادس : لايقوم العرض بالعرض ...
» السابع : لايبقى العرض زمانين عند الأشعرى ١٠١
» الثامن : لايقوم العرض بمحلين ١٠٣
المرصد الثانى فى الكم ، وفيه مقاصد ١٠٤ — ١٢٠
المقصد الأول : فى خواص الكم ١٠٤
» الثانى : فى أقسام الكم بالذات ١٠٥
» الثالث : فى بيان الأبعاد الثلاثة ...
» الرابع : فى أقسام الكم بالعرض ١٠٦
» الخامس : فى رأى المتكلمين والحكماء فى العدد ...
» السادس : فى رأى المتكلمين والحكماء فى المقدار ١٠٧
» السابع : فى رأى المتكلمين والحكماء فى الزمان ١٠٨
» الثامن : فى حقيقة الزمان ، وفيه مذاهب : ١١٠
» التاسع : فى حقيقة المكان وفيه احتمالات وفروع ١١٣
المرصد الثالث فى الكيفيات وفيه مقدمة وفصول ١٢٠ — ١٦١
المقدمة فى تعريف الكيف وأقسامه ١٢٠

الفصل الأول فى الكيفيات المحسوسة وأنواعها خمسة ١٢٢ — ١٣٩
النوع الأول الملموسات ، وفيه مقاصد ١٢٢ — ١٣١
المقصد الأول : فى الحرارة وفيها مباحث ١٢٢
» الثانى : فى الرطوبة واليبوسة وفيهما مباحث ١٢٤
» الثالث : فى الاعتماد ، وفيه مباحث ١٢٥
» الرابع : فى تعريف الصلابة واللين ١٣١
» الخامس : فى تعريف الملاسة والخشونة ...
النوع الثانى المبصرات وهى الألوان والأضواء ١٣١ — ١٣٥
القسم الأول : فى الألوان وفيه مقاصد ١٣١ — ١٣٣
المقصد الأول : فى وجود اللون وسببه ١٣١
» الثانى : الضوء شرط وجود اللون أو رؤيته ؟ ١٣٢
» الثالث : فى أن الظلمة عدم الضوء ١٣٣
القسم الثانى : فى الأضواء وفيه مقاصد ١٣٣ — ١٣٥
المقصد الأول : فى أن الضوء أجسام صغار ووجه بطلانه ١٣٣
» الثانى : فى مراتب الضوء ١٣٥
» الثالث : هل يتكيف الهواء بالضوء ؟ ...
» الرابع : فى لازم الضوء (الشعاع والبريق) ...
النوع الثالث : المسموعات وهى الأصوات والحروف ١٣٥ — ١٣٨
القسم الأول : فى الصوت وفيه مقاصد ١٣٥ — ١٣٧
المقصد الأول : فى الفرق بين ماهية الصوت وسببه ١٣٥
» الثانى : فى أن الصوت كيفية قائمة بالهواء ١٦٣
» الثالث : الصوت موجود فى الخارج ...
» الرابع : فى صدى الصوت ...

القسم الثانى : فى الحروف وفيه مقاصد ١٣٧ — ١٣٩
المقصد الأول : فى تعريف الحرف ١٣٧
« الثانى : فى أقسام الحروف ...
« الثالث : هل يمكن الإبتداء بالساكن ؟ ...
« الرابع : هل يمكن الجمع بين الساكنين ؟ ...
النوع الرابع المذوقات وهى الطعوم وفيها مقصدان ١٣٨ — ١٣٩
المقصد الأول : فى أصول المذوقات (بسائطها) ١٣٨
« الثانى : فى فروع المذوقات (مركباتها) ...
النوع الخامس فى المشمومات وأسمائها ١٣٩
الفصل الثانى فى الكيفيات النفسانية وهى أنواع ١٣٩ — ١٦٠
النوع الأول : الحياة وفيها مقاصد ١٣٩—١٤٠
المقصد الأول : فى تعريفها . ١٣٩
« الثانى : فى شروطها . ١٤٠
« الثالث فى تعريف الموت . ...
النوع الثانى : العلم وفيه مقاصد ١٤٠ — ١٤٨
المقصد الأول : فى تعريف العلم . ١٤٠
« الثانى : فى تعلق العلم الواحد الحادث بمعلومين وفيه مذاهب ١٤١
« الثالث : فى الجهل المركب وحقيقته ١٤٢
« الرابع : فى الجهل البسيط والسهو والغفلة والذهول والنسيان ١٤٣
« الخامس : إدراكات الحواس علم أم لا ؟ ...
« السادس : فى تمايز الصور العقلية عن الخارجية (عند الحكماء) ١٤٣
« السابع : فى تقسيم العلم الى تفصيلى وإجمالى ١٤٤
« الثامن : فى علم الشىء بالفعل والقوة (لبعض المتكلمين) ١٤٥

المقصد التاسع : فى تقسيم العلم إلى فعلى وانفعالى ١٤٥
« العاشر فى مراتب العقل عند الحكماء ...
« الحادى عشر : فى تفسير العقل الذى هو مناط التكليف ١٤٦
« الثانى عشر : فى نسبة العلمين اذا تعلقا بمعلومين أو بمعلوم ...
« الثالث عشر : فى انقلاب العلم الضرورى نظريا والعكس ...
« الرابع عشر : فى استناد العلم الضرورى الى النظرى ١٤٧
« الخامس عشر : فى إثبات علم بلا معلوم ونفيه ...
« السادس عشر : فى بيان محل العلم الحادث ١٤٨
النوع الثالث : الإرادة وفيه مقاصد ١٤٨ — ١٥٠
المقصد الأول : فى تعريف الإرادة ١٤٨
« الثانى : فى بيان إيجاب الإرادة المراد ..
« الثالث : اعتقاد النفع أو ميل يتبعه شرط للإرادة أم لا ١٤٩
« الرابع : مغايرة الإرادة للشهوة ...
« الخامس : مغايرة الإرادة للتمنى ...
« السادس : فى استلزام إرادة الشىء كراهة ضده وعدمه ...
« السابع : فى إفادة الإرادة صفة لمتعلقها ١٥٠
النوع الرابع : القدرة وفيه مقاصد ١٥٠—١٥٧
المقصد الأول : فى تعريف القدرة ١٥٠
« الثانى : هل يجوز مقدور بين قادرين ؟ ١٥١
« الثالث : رأى بشر وضرار وهشام فى معنى القدرة ...
« الرابع : فى طريق إثبات القدرة ١٥١
« الخامس : القدرة حال الفعل أو قبله ...
« السادس : الممنوع عن الفعل قادر عليه ؟ ١٥٣

المقصد السابع : فى مورد تعلق القدرة ١٥٣
« الثامن : فى معنى العجز ١٥٤
« التاسع : المقدور تبع للعلم أوالإرادة؟ ...
« العاشر : هل النوم ضد للقدرة ؟ ١٥٥
« الحادى عشر : القدرة المحركة يمنة ويسرة تقدر على التصعيد ؟ ١٥٦
« الثانى عشر : القدرة مغايرة للمزاج ...
« الثالث عشر : فى تعريف الخلق وتقسيمه ١٥٧
النوع الخامس : بقية الكيفيات النفسانية وفيه مقصدان ١٥٨ — ١٦٠
المقصد الأول : فى تعريف اللذة والألم ١٥٨
« الثانى : فى تعريف الصحة والمرض ١٥٩
الفصل الثالث : فى الكيفيات المختصة بالكميات وفيه مقصدان ١٦٠ — ١٦١
المقصد الأول : فى عروض الكيفيات للكم وحدها أو مع شىء آخر ١٦٠
« الثانى فى تعريف الأشكال الهندسية ...
الفصل الرابع : فى الكيفيات الاستعدادية ١٦١
المرصد الرابع : فى النسب وفيه مقدمة وفصلان ١٦١ — ١٧٧
المقدمة فى إثبات المقولات النسبية وانكارها ١٦١
الفصل الأول : فى مباحث المتكلمين فى الأكوان وفيه مقاصد ١٦٢ — ١٦٧
المقصد الأول : فى اعتراف المتكلمين بالأين أو الكائنية ١٦٢
« الثانى : فى أنواع الكون الأربعة ...
« الثالث : فى وجود الكون وأنواعه ١٦٣
« الرابع : فيما اختلف فى كونه متحركا ...
« الخامس : فى وجود الجوهر الفرد ١٦٤
« السادس : فى تضاد الأكوان واختلافها ١٦٥

المقصد السابع : فى اختلافات للمعتزلة على أصولهم (فى أحكام الكون) ١٦٦

الفصل الثانى : فى مباحث الأين عند الحكماء وفيه مقاصد ١٦٧ — ١٧٧

المقصد الأول : فى تعريف الحركة ١٦٧

» الثانى : الحركة تقال لمعنيين ١٦٨

» الثالث : فيما يقع فيه الحركة من المقولات ...

» الرابع : فى علة الحركة الطبيعية ١٧١

» الخامس : فى أن الحركة تقتضى أموراً ستة ...

» السادس : فى وحدات الحركة ١٧٢

» السابع : فى تقسيم الحركات إلى متضادة وغير متضادة ١٧٣

» الثامن : فى سبب تضاد الحركات (المبدأ والمنتهى) ...

» التاسع : الحركة ليست كما بالذات بل بالعرض ١٧٤

» العاشر : فى ما يوصف بالحركة ١٧٥

» الحادى عشر : فى تقسيم الحركة إلى سريعة وبطيئة وسببهما ...

» الثانى عشر : علة البطء عند الحكماء ١٧٦

» الثالث عشر : الخلاف فى حصول السكون بين حركتين مستقيمتين ...

المرصد الخامس فى الاضافة وفيه مقاصد ١٧٧ — ١٨١

المقصد الأول : فى تعريف الأبوة ١٧٧

» الثانى : فى خواص المضاف ١٧٨

» الثالث : فى عدم استقلال الاضافة بالوجود ...

» الرابع : فى تقسيمات تلحق الاضافة ١٧٩

» الخامس : فى التقدم والتأخر وأوجه التقدم عند الحكماء والمتكلمين ١٧٩

الموقف الرابع فى الجواهر وفيه مقدمة ومراصد ١٨٢ — ٢٦٥
المقدمة فى تقسيم الجوهر ١٨٢
المرصد الاول فى الجسم وفيه فصول ١٨٣-٢٤٤
الفصل الأول فى حقيقة الجسم وأجزائه وفيه مقاصد ١٨٣ — ١٩٩
المقصد الأول : فى حد الجسم ١٨٣
« الثانى : ليس الجسم مجموع أعراض مجتمعة ١٨٥
« الثالث: فى قبول الجسم البسيط للقسمة ١٨٦
« الرابع : فى حجة المتكلمين على تركيب الجسم من أجزاء بالفعل متناهية . . .
« الخامس : فى حجة الحكماء على تركيب الجسم من أجزاء بالقوة غير متناهية ١٨٩
« السادس : فى تحرير مذهب الحكماء ١٩٣
« السابع : فى دليل الحكماء على إثبات الهيولى والصورة . . .
« الثامن : فى تفريعات للحكماء على الهيولى ١٩٥
الفصل الثانى فى أقسام الجسم وأحكام كل منها وفيه مقدمة وأقسام ١٩٩ — ٢٢٩
المقدمة : فى تقسيم الجسم إلى مركب وبسيط ١٩٩
القسم الأول : فى الأفلاك وفيه مقاصد ٢٠٠ — ٢١٣
المقصد الأول : زعم الحكماء أن الأفلاك تسعة ٢٠٠
« الثانى : فى المحدد وأحكامه ٢٠١
« الثالث : فى فلك الثوابت ٢٠٧
« الرابع : فى فلك الشمس ٢٠٩
« الخامس : فى أفلاك القمر . . .
« السادس : فى أفلاك الخمسة الباقية ٢١١
القسم الثانى فى الكواكب وفيه مقاصد ٢١٣ — ٢١٥
المقصد الأول : فى الهلال والبدر ٢١٣

المقصد الثانى : فى خسوف القمر ٢١٣
« الثالث : فى كسوف الشمس ٠٠٠
« الرابع : فى محو القمر وفيه آراء ٢١٤
« الخامس : فى المجرة ٢١٥
القسم الثالث فى العناصر وفيه مقاصد ٢١٥ — ٢٢٤
المقصد الأول : المتأخرون على أن العناصر أربعة أقسام ٢١٥
« الثانى : فى أن الأرض كرية ٢١٧
« الثالث : فى ان الماء كرى ٢١٨
« الرابع : الأرض فى وسط الكل ٠٠٠
« الخامس: ليس للأرض عند الأفلاك قدر محسوس ٠٠٠
« السادس : الأرض ساكنة أو هاوية إلى أسفل أبدا ٢١٩
« السابع :فى الكلام على خط الاستواء وسبب اختلاف الملوان ٢٢٠
« الثامن : سبب الصبح كرة البخار تتكيف بالضوء ٢٢١
« التاسع : فى الأرض تلال ووهاد لأسباب خارجية ٠٠٠
« العاشر : فى سبب تكون الجبال ٢٢٢
« الحادى عشر : أن العناصر الأربعة تقبل الكون والفساد ٠٠٠
« الثانى عشر : العناصر الأربعة أركان للمركبات ٢٢٣
« الثالث عشر : طبقات العناصر سبع ٢٢٤
القسم الرابع فى المركبات التى لها مزاج . وفيه فصول ثلاثة ٢٢٤— ٢٤٢
الفصل الأول : فى المزاج ، وفيه مقاصد ٢٢٤ — ٢٢٨
المقصد الأول : فى حد المزاج ٢٢٤
« الثانى : فى أقسام المزاج ٢٢٦
الفصل الثانى : فى المعادن وهو قسمان ٢٢٨

الفصل الثالث فى المركبات التى لها نفس وفيه مقدمة وثلاثة أقسام ٢٢٩

المقدمة : فى تعريف النفس ...

القسم الأول : فى النفس النباتية ٢٣٠

» الثانى : فى النفس الحيوانية وهو أنواع ٢٣٥

» الثالث : فى النفس الإنسانية ١٤١

» الخامس : فى المركبات التى لامزاج لها ٢٤٢ — ٢٤٤

المرصد الثانى فى عوارض الأجسام وفيه مقاصد ٢٤٤ — ٢٥٦

المقصد الأول : فى أن الأجسام محدثة ٢٤٤

» الثانى : فى صحة فناء العالم ٢٥٠

» الثالث : الأجسام باقية خلافاً للنظام ...

» الرابع : الجواهر يمتنع عليها التداخل ٢٥١

» الخامس : وحدة الجوهر ووحدة حيزه متلازمان ...

» السادس : الجسم هل يخلو عن العرض وضده ؟ ٢٥٢

» السابع : الأبعاد متناهية سواء كانت فى ملاء أو خلاء ٢٥٣

» الثامن : قال الحكماء لا عالم غير هذا العالم ٢٥٦

المرصد الثالث فى النفس وفيه مقاصد ٢٥٧ — ٢٦١

المقصد الأول : فى النفوس الفلكية ٢٥٧

» الثانى : فى أن النفوس الإنسانية مجردة ليست جسمانية ولاجسما ٢٥٨

» الثالث : فى أن النفس الناطقة حادثة ٢٦٠

» الرابع : تعلق النفس بالبدن تعلق العاشق بالمعشوق ٢٦١

المرصد الرابع فى العقل وفيه مقاصد ٢٦٢ — ٢٦٥

المقصد الأول : فى إثبات العقل ٢٦٢

» الثانى : فى ترتيب الموجودات على رأى الحكماء ٢٦٣

» الثالث : فى أحكام العقول وهى سبعة ...

الموقف الخامس فى الالهيات وفيه سبعة مراصد ٢٦٦-٣٣٦

المرصد الأول : فى الذات وفيه مقاصد ٢٦٦ — ٢٧٠

المقصد الأول : فى إثبات الصانع وفيه مسالك ٢٦٦

« الثانى : فى أن ذاته تعالى مخالفة لسائر الذوات ٢٦٩

« الثالث : فى أن وجوده نفس ماهيته أو زائد ٢٧٠

المرصد الثانى : فى تنزيهه وفيه مقاصد ٢٧٠ — ٢٧٨

المقصد الأول : فى أنه تعالى ليس فى جهة ولا مكان ٢٧٠

« الثانى : فى أنه تعالى ليس بجسم ٢٧٣

« الثالث : فى أنه تعالى ليس جوهراً ولا عرضا ...

« الرابع : فى أنه تعالى ليس فى زمان ٢٧٤

« الخامس : فى أنه تعالى لايتحد بغيره ...

« السادس : فى أنه تعالى يمتنع أن يقوم بذاته حادث ٢٧٥

« السابع : فى أنه تعالى لايتصف بشىء من الأعراض المحسوسة ٢٧٧

المرصد الثالث : فى توحيده تعالى وهو مقصد واحد ٢٧٨

المرصد الرابع : فى الصفات الوجودية وفيه مقاصد ٢٧٩—٢٩٩

المقصد الأول : فى إثبات الصفات على وجه عام ٢٧٩

« الثانى : فى قدرته تعالى وفيه بحثان الأول فى اثبات القدرة ٢٨١

الثانى فى عموم القدرة ٢٨٣

« الثالث : فى علمه تعالى وفيه بحثان الأول فى اثبات العلم ٢٨٥

الثانى فى عموم العلم ٢٨٧

« الرابع : فى أنه تعالى حى ٢٩٠

« الخامس : فى أنه تعالى مريد وفيه بحثان الاول فى اثبات الارادة ٢٩١

الثانى فى قدم الارادة ...

« السادس : فى أنه تعالى سميع بصير ٢٩٢

المقصد السابع : فى أنه تعالى متكلم ٢٩٣
الثامن : فى صفات اختلف فيها وفيه مقدمة ومسائل ٢٩٦
المرصد الخامس : فيما يجوز عليه تعالى وفيه مقصدان ٢٩٩ — ٣١١
المقصد الأول : فى الرؤية وفيه ثلاث مقامات ٢٩٩
الأول فى صحتها ...
الثانى فى وقوعها ٣٠٥
الثالث فى شبه المنكرين وردها ٣٠٧
المقصد الثانى : فى العلم بحقيقة الله وفيه مقامان الاول الوقوع ٣١٠
الثانى الجواز ٣١١
المرصد السادس : فى أفعاله تعالى ، وفيه مقاصد ٣١١ — ٣٣٢
المقصد الأول : فى أفعال العباد الاختياريه ٣١١
« الثانى : فى التوليد وفروعه ٣١٦
« الثالث : فى البحث عن أمور صرح بها القرآن وأولها المعتزلة ٣١٩
« الرابع : فى أنه تعالى مريد لجميع الكائنات غير مريد لما لا يكون ٣٢٠
« الخامس : فى الحسن والقبح ٣٢٣
« السادس : أجمعت الأمة على أن الله لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب ٣٢٨
« السابع : فى التكليف بما لا يطاق ٣٣٠
« الثامن : فى أن أفعال الله تعالى ليست معطلة بالأغراض ٣٣١
المرصد السابع : فى أسماء الله تعالى وفيه مقاصد ٣٣٣ — ٣٣٦
المقصد الأول : الإسم غير التسمية ٣٣٣
« الثانى : فى أقسام الإسم ...
« الثالث : تسميته تعالى بالأسماء توقيفية ...

الموقف السادس فى السمعيات وفيه مراصد ٣٣٧ ـ ٤٢٠
المرصد الأول : فى النبوات وفيه مقاصد ٣٣٧ — ٣٧٠
المقصد الأول : فى معنى النبي ٣٣٧
» الثانى : فى حقيقة المعجزة وفيه مباحث ٣٣٩
» الثالث : فى إمكان البعثة ٣٤٢
» الرابع : فى إثبات نبوة محمد ﷺ وفيه مسالك ٣٤٩
» الخامس : فى عصمة الأنبياء ورد الشبه الواردة فى قصصهم ٣٥٨
» السادس : فى حقيقة العصمة ٣٦٦
» السابع : فى عصمة الملائكة ...
» الثامن : فى تفضيل الأنبياء على الملائكة ٣٦٧
» التاسع : فى كرامات الأولياء ٣٧٠
المرصد الثانى : فى المعاد وفيه مقاصد ٣٧١ — ٣٨٤
المقصد الأول : فى إعادة المعدوم ٣٧١
» الثانى : فى حشر الأجساد ٣٧٢
» الثالث : فى حكاية مذهب الحكماء المنكرين لحشر الأجساد ٣٧٤
» الرابع : الجنة والنار هل هما مخلوقتان ؟ ...
» الخامس : فى الكلام على الثواب والعقاب على أصل المعتزلة ٣٧٦
» السادس : فى تقرير مذهب أصحابنا فى الثواب والعقاب ٣٧٨
» السابع : فى الاحباط ٣٧٩
» الثامن : فى أن الله يعفو عن الكبائر ٣٨٠
» التاسع : فى شفاعة محمد ﷺ ...
» العاشر : فى التوبة ، وفيه بحثان ...
» الحادى عشر : فى إحياء الموتى فى قبورهم ومسألة منكر ونكير لهم وعذاب القبر للكافر والفاسق ٣٨٢

ألمقصد الثانى عشر : فى الصراط والميزان والحساب وقراءة الكتب والحوض المورود وشهادة الأعضاء ٣٨٣

المرصد الثالث : فى الأسماء والأحكام وفيه مقاصد ٣٨٤ — ٣٩٥

المقصد الأول : فى حقيقة الإيمان ٣٨٤

« الثانى : فى أن الإيمان هل يزيد وينقص ؟ ٣٨٨

« الثالث : فى الكفر ٠٠٠

« الرابع : فى أن مرتكب الكبيرة من أهل الصلاة مؤمن ٣٨٩

« الخامس : فى أن المخالف للحق من أهل القبلة هل يكفر أم لا؟ ٣٩٢

المرصد الرابع : فى الإمامة ومباحثها ٣٩٥ — ٤١٤

المقصد الأول : فى وجوب نصب الامام ولا بد من تعريفها أولا ٣٩٥

« الثانى : فى شروط الإمامة ٣٩٨

« الثالث : فيما يثبت به الإمامة ٣٩٩

« الرابع : فى الإمام الحق بعد رسول الله ﷺ ٤٠٠

« الخامس : فى أفضل الناس بعد رسول الله ﷺ ٤٠٧

« السادس : فى إمامة المفضول مع وجود الفاضل ٤١٢

« السابع : فى أنه يجب تعظيم الصحابة كلهم والكف عن القدح فيهم ٤١٣

تذييل فى ذكر الفرق التى أشار اليها الرسول ٤١٤

الفرقة الأولى : المعتزلة ، وهى عشرون فرقة ٤١٥

« الثانية : الشيعة ، وهى اثنتان وعشرون فرقة ٤١٨

« الثالثة : الخوارج ، وهم سبع فرق ٤٢٤

« الرابعة : المرجئة وهى خمس ٤٢٧

« الخامسة : النجارية ، وهى ثلاث فرق ٤٢٨

« السادسة : الجبرية ٠٠٠

« السابعة : المشبهة ٤٢٩

« الناجية (الأشاعرة والسلف من المحدثين وأهل السنة والجماعة) ٠٠٠

ترجمة المؤلف

اسمه ونسبه : هو عبدالرحمن بن احمد بن عبدالغفار بن احمد الإيجي الشيرازي ويذكر أنه من نسل أبي بكر الصديق رضي الله عنه

لقبه : عضد الدين ، وقاضي القضاة ، وشيخ العلماء ، وشيخ الشافعية ببلاده

مولده : ولد بإيج من نواحي شيراز سنة ثمانين وستمائة، وقيل بعد السبعمائة

علمه : كان إماما في المعقولات ، محققا مدققا ، عارفا بالأصلين — الكلام وأصول الفقه — والمعاني ، والبيان ، والنحو ، مشاركا في الفقه والفنون

شيوخه : أخذ عن مشايخ عصره ، ولازم الشيخ زين الدين ، — أو — تاج الدين الهنكي(١) تلميذ القاضي ناصر الدين البيضاوي

تلامذته : أنجب تلامذة أخذوا شهرة عظيمة في الآفاق منهم : الشمس الكرماني ، والضياء العفيفي ، وسعد الدين التفتازاني

مؤلفاته : كتاب المواقف(٢) في علم الكلام مطبوع

الجواهر مختصر المواقف « « «

العقائد العضدية « « «

شرح مختصر ابن الحاجب أصول الفقه

كتاب الفوائد الغياثية المعاني والبيان

رسالة في علم الوضع مطبوع

« « أدب البحث والمناظرة «

صفاته : كان كريم النفس ، نافذ الكلمة ، كثير المال ، أكثر من الانعام على طلبة العلم ، وإكرام الوافدين عليه

إقامته ومنصبه : كان أكثر اقامته أولا بمدينة سلطانية وفي عهد أبي سعيد ولي قضاء الممالك ثم انتقل إلى إيج واتخذها مقره الدائم

محنته ووفاته : وقع بينه وبين الأبهري منازعات وماجريات كثيرة أدت إلى غضب صاحب كرمان عليه ، فحبسه بقلعة دِرَيْميان ، وبقي مسجونا بها إلى أن مات سنة ست وخمسين وسبعمائة

---

(١) الخلاف في التسمية والمسمى واحد (٢) ألفه لغياث الدين وزير خدابنده .

شروح على كتاب المواقف

(١) شرح السيد الشريف على بن محمد الجرجانى [١] .

(٢) « شمس الدين محمد بن يوسف الكرمانى [٢] .

(٣) « سيف الدين الأبهرى .

(٤) « المولى علاء الدين على الطوسى [٣] .

(٥) « المحقق المولى حيدر الهروى . بقال : أقول:

حواشى على شرح السيد

(١) حاشية للمولى حسن جلبى بن محمد شاه الفنارى [٤] .

(٢) « للمولى احمد بن سليمان بن كمال .

(٣) « للقاضى شمس الدين محمد بن احمد البساطى .

(٤) « للمولى احمد بن عبد الأول القزوينى [٥] .

(٥) « لسنان الدين يوسف المعروف بعجم سنان التبريزى .

(٦) « للمولى سنان باشا يوسف خضر .

(٧) « للسيد محقق ميرزجان الشيرازى [٦].

(٨) « لعبد الحكيم السيالكوتى اللاهورى [٧] .

---

(١) هو أدق شروحه ، وأحسنها إفادة ، وتعرض كثيرا لحل منغلقاته ، وكشف معضلاته .

(٢) هو تلميذ المصنف وأول من شرح الكتاب فيما نعلم .

(٣) هو مختصر لكنه مشتمل على أبحاث كثيرة .

(٤) هى لطيفة مفيدة وقال إنه أدرج فيها حواشى خواجه زاده وعليها تقرير لابن الحنائى .

(٥) هى على الأمور العامة .

(٦) هى إلى تمام الامور العامة ونبذ فى الأعراض .

(٧) هى إلى المقصد السادس — فى سكون الارض — من القسم الثالث فى العناصر من الموقف الرابع فى الجواهر .

١ — على شرح السيد للمولى اسماعيل — قره كمال —

٢ — » » » » » مصطفى بن يوسف — خواجه زاده (١)

٣ — » » » » » لطف الله بن حسن التوقاتى المقتول (٢)

٤ — » » » » » محمد شاه بن على الفنارى

٥ — » » » » » محمد بن أحمد حافظ عجم (٣)

٦ — » » » » » محى الدين محمد بن الخطيب (٤)

٧ — » » » » » سيد على العجمى

٨ — » » » » » فتح الله الشروانى (٥)

٩ — » » » » » مصلح الدين محمد بن صلاح الدين اللارى

١٠ — » » » » » محمد بن صارى كرز (٦)

١١ — » » » » » حسن بن عبد الصمد السمسونى (٧)

١٢ — » » » » » صالح بن جلال

١٣ — » » » » » عبد الرحمن بن صاجلى أمير

١٤ — » » » » » يوسف بن حسين الكرملستى (٨)

١٥ — » » » » » لأخى المؤيد (٩)

---

(١) هى إلى أثناء مباحث الوجود وأكثرها كلام، لا يتم المقصود والمطلوب وترى !

(٢) هى على أوائله وأورد فيها لطائف وتحقيقات تعجب منها النظار .

(٣) هى على بعض مواضع من شرح المواقف .

(٤) هى على أوائله .

(٥) كتب على الموقف الخامس فى الالهيات .

(٦) » » أوائله .

(٧) » » الموقف الخامس فى الالهيات .

(٨) » » » السادس فى النبوات .

(٩) » » أوائل شرح المواقف.

١٦ — على شرح السيد للمولى الشيخ غرس الدين أحمد بن ابراهيم (١)

١٧ — » » » » لحسام الدين حسين بن عبد الرحمن (٢)

١٨ — » » » » لمحمد بن مبارك — حكيم شاه القزوينى —

١٩ — » » » » لقوام الدين يوسف بن حسن (٣)

٢٠ — » » » » لأبى العقل الكازرونى

٢١ — » » » » للفاضل مسعود الشروانى (٤)

٢٢ — » » » » لجلال الدين محمد بن أسعد الدوانى (٥)

٢٣ — » » » » لمولانا خضر شاه بن عبد اللطيف

٢٤ — » » » » لمحمد زاهد بن محمد أسلم العلوى ـ ميرزاهد ـ (٦)

رسالة فى الجواب عند سبع إشكالات على شرح المواقف

للمولى مصلح الدين مصطفى القصطلانى

رسالة فى أسئلة عن مباحث الجواهر من شرح المواقف

للمولى سيدى الحميدى

رسالة فى الأجوبة عن إشكالات الحميدى

لمولانا نور الدين يوسف — صارى كرز —

وحاشية أولها أما بعد تقديم الحمد لمن اليه كل أرب الخ فهذه حواشى لابد منها لكل من له طلب وأنها سميت بتاريخها تكملات الأدب .

وفى آخرها : الفناها بالحسن والنفع بين العالمين ثم أرخناها بالحمد لله رب العالمين .

---

(١) كتب على الفلكيات

(٢) » » أوائله

(٣) » من مبحث الاغلاط الحسية حاشية مفيدة رتبها على مقدمة وفصلين وخاتمة

(٤) » على الموقف الخامس فى الالهيات حاشيه مقبولة وخرج السيوطى أحاديثه

(٥) » على تعريف الكلام فقط

(٦) » على الموقف الثانى فى الامور العامة

Bibliotheca Alexandrina
0438500

مكتبة المتنبي ١٤ شارع الجمهورية بالقاهرة ت ٩٢٠٢٩٤